دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثالثة

الجزء التاسع

كتابة أوليّة

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠٢٠ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يقرأ هذا الكتاب أن يرسل رأيه عن الكتاب إلى الإيميل التالي :

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على هاتف :

00965-99644250

فآراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الجزء التالي من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

موقع الشّيخ محمّد أشكناني

www.alashkanani.com

YouTube

Ashkanani Channel

Instagram

@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف

mohashk14@hotmail.com

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَّاهِرِينَ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلًا وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلًا

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ الطَاهِرِينَ

متن الكتاب :

تطبيقات

١ – استصحاب الحكم المعلَّق

قد نحرز كون الحكم منوطا في مقام جعله بخصوصيتين ، وهناك خصوصية ثالثة يحتمل دخلها في الحكم أيضا ، وفي هذه الحالة يمكن ان نفترض ان احدى تلك الخصوصيتين معلومة الثبوت ، والثانية معلومة الانتفاء ، واما الخصوصية الثالثة المحتمل دخلها فهي ثابتة، وهذا الافتراض يعني ان الحكم ليس فعليا ولكنه يعلم بثبوته على تقدير وجود الخصوصية الثانية ، فالمعلوم هو الحكم المعلق والقضية الشرطية ، فإذا افترضنا ان الخصوصية الثانية وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصية الثالثة حصل الشك في بقاء تلك القضية الشرطية لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة في الحكم .

وهنا تأتي الحاجة إلى البحث عن امكان استصحاب الحكم المعلق ، ومثال ذلك : حرمة العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان ، ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها ، فإذا جف العنب ثم غلى كان موردا لاستصحاب الحرمة المعلقة على الغليان .

وقد وُجِّهَ إلى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات :

الاعتراض الأول : ان أركان الاستصحاب غير تامة لان الجعل لا شك في بقائه ، والمجعول لا يقين بحدوثه ، والحرمة على نهج القضية الشرطية امر منتزع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدر الوجود ولا اثر للتعبد به ، ومن أجل هذا الاعتراض بنت مدرسة المحقق النائيني على عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلق .

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

أحدهما : انا نستصحب سببية الغليان للحرمة ، وهي حكم وضعي فعلي معلوم حدوثا ومشكوك بقاء .

والرد على هذا الجواب : انه ان أريد باستصحاب السببية اثبات الحرمة فعلا فهو غير ممكن لان الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية بل من الآثار الشرعية لذات السبب الذي رتب الشارع عليه الحرمة ، وان أريد بذلك الاقتصار على التعبد بالسببية فهو لغو لأنها بعنوانها لا تصلح للمنجزية والمعذرية .

والجواب الآخر لمدرسة المحقق العراقي : وهو يقول إن الاعتراض المذكور يقوم على أساس ان المجعول لا يكون فعليا إلا بوجود تمام اجزاء الموضوع خارجا ، فإنه حينئذ يتعذر استصحاب المجعول في المقام إذ لم يصبح فعليا ليستصحب ، ولكن الصحيح ان المجعول ثابت بثبوت الجعل ولأنه منوط بالوجود اللحاظي للموضوع لا بوجوده الخارجي ، فهو فعلي قبل تحقق الموضوع خارجا .

وقد أردف المحقق العراقي ناقضا على المحقق النائيني بأنه أليس المجتهد يجري الاستصحاب في المجعول الكلي قبل أن يتحقق الموضوع خارجا ؟!

ونلاحظ على الجواب المذكور : ان المجعول إذا لوحظ بما هو امر ذهني فهو نفس الجعل المنوط بالوجود اللحاظي للشرط وللموضوع على ما تقدم في الواجب المشروط ، الا ان المجعول حينئذ لا يجري فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ إذ لا شك في البقاء ، وانما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما عرفت سابقا ، وإذا لوحظ المجعول بما هو صفة للموضوع الخارجي فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج ، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديرا وافتراضا لا يرى للمجعول فعلية لكي يستصحب ، ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور فان المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبنيا على هذا الفرض، وأين هذا من اجراء استصحاب الحكم بمجرد افتراض جزء الموضوع ؟!

وبكلمة أخرى : ان كفاية ثبوت المجعول بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيء وكفاية الثبوت التقديري لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجا ولا تقديرا شيء آخر .

والتحقيق : ان إناطة الحكم بالخصوصية الثانية في مقام الجعل تارة تكون في عرض إناطته بالخصوصية الأولى بأن قيل " العنب المغلي حرام " ، وأخرى تكون على نحو مترتب وطولي بمعنى ان الحكم يقيد بالخصوصية الثانية ، وبما هو مقيد بها يناط بالخصوصية الأولى بأن قيل " العنب إذا غلى حرم " ، فان العنب هنا يكون موضوعا للحرمة المنوطة بالغليان خلافا للفرضية الأولى التي كان العنب المغلي بما هو كذلك موضوعا للحرمة .

ففي الحالة الأولى يتجه الاعتراض المذكور ولا يجري الاستصحاب في القضية الشرطية لأنها امر منتزع عن الجعل وليست هي الحكم المجعول .

واما في الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية التي وقع العنب موضوعا لها لأنها مجعولة من قبل الشارع بما هي شرطية ومرتبة على عنوان العنب ، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثا يقينا ويشك في استمرار ذلك بقاء فتستصحب .

الاعتراض الثاني : انا إذا سلمنا تواجد ركني الاستصحاب في القضية الشرطية فلا نسلم جريان الاستصحاب مع ذلك لأنه انما يُثْبِتُ الحكم المشروط وهو لا يقبل التّنجّز ، واما ما يقبل التّنجّز فهو الحكم الفعلي ، فما لم يكن المجعول فعليا لا يتنجز الحكم ، واثبات فعلية المجعول عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المشروط متعذر لان ترتب فعلية المجعول – عند وجود الشرط – على ثبوت الحكم المشروط عقلي وليس شرعيا .

ونلاحظ على ذلك :

أولا : انه يكفي في التنجيز ايصال الحكم المشروط مع احراز الشرط لان وصول الكبرى والصغرى معا كاف لحكم العقل بوجوب الامتثال .

وثانيا : ان دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم مشروط ظاهري ، وتحول هذا الحكم الظاهري إلى فعلي عند وجود الشرط لازم عقلي لنفس الحكم الاستصحابي المذكور لا للمستصحب ، وقد مر بنا سابقا ان اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب تترتب عليه بلا اشكال .

الاعتراض الثالث : ان استصحاب الحكم المعلق معارض باستصحاب الحكم المنجز ، ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلقة على الغليان سابقا كذلك يعلم بالحلية الفعلية المنجزة قبل الغليان فتستصحب ، ويتعارض الاستصحابان .

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

أحدهما : ما ذكره صاحب الكفاية من انه لا معارضة بين الاستصحابين إذ كما أن الحرمة كانت معلقة فتستصحب بما هي معلقة كذلك الحلية كانت في العنب مغياة بالغليان فتستصحب بما هي مغياة ، ولا تنافي بين حلية مغياة وحرمة معلقة على الغاية .

ونلاحظ على ذلك : ان الحلية التي نريد استصحابها هي الحلية الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان ، ولا علم بأنها مغياة لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف فنستصحب ذات هذه الحلية .

فان قيل إن الحلية الثابتة قبل الجفاف نعلم بأنها مغياة ، ونشك في تبدلها إلى الحلية غير المغياة بالجفاف ، فنستصحب تلك الحلية المغياة المعلومة قبل الجفاف .

كان الجواب : ان استصحابها لا يعيِّن حال الحلية المعلومة بعد الجفاف ولا يثبت انها مغياة الا بالملازمة للعلم بعدم امكان وجود حليتين ، وما دامت الحلية المعلومة بعد الجفاف لا مثبت لكونها مغياة فبالامكان استصحاب ذاتها إلى ما بعد الغليان .

والجواب الآخر ما ذكره الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني من أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي ، ويمكن ان يقال في توجيه ذلك : ان استصحاب القضية الشرطية للحكم اما ان يُثْبِتَ فعلية الحكم عند تحقق الشرط واما أن لا يُثْبِتَ ذلك ، فان لم يُثْبِتْ لم يجر في نفسه إذ اي اثر لاثبات حكم مشروط لا ينتهي إلى الفعلية ، وان أَثْبَتَ ذلك تم الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلق على استصحاب الحكم المنجز وحكومته عليه وفقا للقاعدة المتقدمة في الحلقة السابقة القائلة إنه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قدم الأصل الأول على الثاني ، فان مورد الاستصحاب التنجيزي مرحلة الحكم الفعلي ، ومورد استصحاب المعلق مرحلة الثبوت التقديري للحكم ، والمفروض ان استصحاب المعلق يُثْبِتُ حرمة فعلية وهو معنى نفي الحلية الفعلية ، واما استصحاب الحلية الفعلية فلا ينفي الحرمة المعلقة ولا يتعرض إلى الثبوت التقديري .

ونلاحظ على ذلك : ان هذا لا يتم عند من لا يُثْبِتُ الفعلية باستصحاب القضية المشروطة ويرى كفاية وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجوب الامتثال ، فان استصحاب الحكم المعلق على هذا الأساس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكما عليه .

التوضيح :

تطبيقات

١ – استصحاب الحكم المعلَّق

بعد أن انتهينا من بيان أركان الاستصحاب وأن الاستصحاب له أربعة أركان يقع الكلام

الآن في تطبيقات تلك الأركان حيث وقع الكلام في جملة من الموارد أن تلك الأركان هل هي موجودة أو غير موجودة ، كما في المورد الذي هو محل الكلام بأنه هل يوجد يقين سابق أو لا يوجد يقين سابق ، وهو البحث في الاستصحاب التعليقي .

إذن :

البحث في التطبيقات يأتي بعد بيان أركان الاستصحاب ، فيقع الكلام أن هذا المورد أو ذاك المورد هل تتوفر فيه جميع الأركان فيكون مجرى للاستصحاب ومشمولا لأدلة الاستصحاب، أو لا تتوفر فيه جميع الأركان فلا يكون مجرى للاستصحاب ولا يكون مشمولا لأدلة الاستصحاب ، والمورد الأول الذي وقع البحث فيه هو استصحاب الحكم المعلَّق .

ولكي يتضح محل النزاع نقول إنه تارة يقع الشك بنحو الشبهة الموضوعية ، مثلا كنت أعلم أن ثوبي طاهر وشككت أنه أصابه بول أو لا ، فهذه شبهة موضوعية ونستصحب بقاء الطهارة في الثوب ، وتارة أخرى يقع الشك بنحو الشبهة الحكمية ، والشك في الشبهة الحكمية مرة يكون في الجعل ومرة أخرى يكون في المجعول ، والشك في الشبهة الحكمية في الجعل مرتبط بالنسخ وأن الشارع نسخ أو لم ينسخ ، والشك في الشبهة الحكمية في المجعول تارة يكون في سعة دائرة المجعول وضيقها وتارة أخرى يكون في غير ذلك ، بمعنى أنه لا أعلم أن الشارع حينما قال " الماء المتغيِّر نجس " فالنجاسة المجعولة هل وضعت للماء ما دام متغيِّرا بنحو لو ارتفع التغيّر من قِبَلِ نفسه ارتفعت النجاسة فتكون دائرة المجعول ضيّقة لأن الشارع جعل النجاسة للماء المتغيّر ما دام تغيّره موجودا وإذا لم يكن تغيّره موجودا فلا توجد النجاسة ، أو وضعت للماء الذي إذا تغيّر ينجس حتى لو ارتفع التغيّر من قِبَلِ نفسه بعد ذلك فهو نجس فتكون دائرة المجعول واسعة لأنها تشمل المتغيِّر بالنجاسة فعلا وتشمل الذي ارتفع تغيّره من قِبَلِ نفسه أيضا ، فيكون الشك في سعة دائرة المجعول وضيقها ، وهذا الشك في سعة دائرة المجعول وضيقها يكون تارة بنحو التنجيز وتارة أخرى بنحو التعليق ، مثلا هذا الماء تغيَّر فعلا بالنجاسة ثم ارتفع تغيّره فالنجاسة صارت فعلية والآن ارتفع التغيّر فهل يمكن استصحاب النجاسة أو لا؟، فالحكم المستصحَب منجَّز في المرتبة السابقة ، وتارة أخرى الحكم المستصحَب ليس فعليا وليس منجَّزا بل هو قضية شرطية ، إذا كان كذا فهو كذا ، والمثال المعروف –الذي فيه تأمّل– هو أن العنب الآن أمامي والرواية تقول " العصير العنبي إذا غلى حرم " ، تارة غلى العنب فالحكم – وهو الحرمة – صار فعليا لأنه تحقق الشرط وهو الغليان فالحرمة فعلية ، وتارة أخرى

العنب لا يغلي ولكن تلك القضية الشرطية موجودة فالحرمة هنا تعليقية تقديرية غير منجَّزة ، ومحل الكلام هو إذا كانت الشبهة حكمية أوّلا والشبهة الحكمية في المجعول ثانيا وكان الحكم تقديريا تعليقيا غير فعلي ، وليس في الشبهة الموضوعية أولا ولا في الشبهة الحكمية في الجعل ثانيا ولا في الشبهة الحكمية بمعنى المجعول المنجَّز الفعلي ثالثا ، فمحل الكلام هو في الشبهة الحكمية في المجعول التقديري التعليقي غير المنجَّز .

بعبارة أخرى :

الشك في الحكم ينشأ تارة من الشك في تحقق موضوعه وصغراه خارجا ، وهذه هي الشبهة الموضوعية ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وتارة أخرى ينشأ من الشك في نفس الحكم وكبراه ، وهذا هي الشبهة الحكمية ، والشبهة الحكمية تارة بمعنى الشك في بقاء الجعل والتشريع أو انتفاء الجعل والتشريع ، وهذا هو المسمّى بالشك بالنسخ ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وتارة أخرى يكون الجعل معلوما ولكن يشك في سعة المجعول في ذلك الجعل وضيقه لاحتمال أخذ قيد في ذلك الحكم ، وهو أن النجاسة وضعت للماء بقيد وجود التّغيّر أو للماء بمجرّد حدوث التغير وإن لم يكن التغير موجودا بقاء ، وهذا النحو من الشبهة الحكمية أي الشك في المجعول وسعة الحكم المجعول وضيقه على قسمين : تارة يشك في بقاء الحكم المجعول بلحاظ ظرف مسبوق بفعلية الحكم أي أن الحكم صار فعليا ثم يشك فيه ، وهذا هو الاستصحاب التنجيزي، وهو خارج عن محل الكلام ، كما في مثال الشك في بقاء نجاسة الماء المتغيِّر بعد زوال تغيّره فتنجس والنجاسة صارت فعلية ، وتارة أخرى يشك في فعلية مجعوله في الاستصحاب في ظرف مسبوق بظرف آخر لو كان يتحقق ما تحقق في الظرف اللاحق لكان فعليا ، مثل الغليان ، فهذا العنب صار زبيبا ، وهذا الزبيب غلى ، وهذا الزبيب لو كان عنبا وغلى لحرم ، فالحرمة لم تكن فعلية ، والشك الآن بعد غليان الزبيب مسبوق بظرف ولكن الظرف السابق لا توجد فيه فعلية الحكم ، ولكن توجد فيه قضية شرطية تقديرية وأنه في الظرف السابق لو غلى لحرم ، فهل يمكن أن نستصحب ونقول والآن كما كان لو غلى لحرم ، فتلك القضية الشرطية موجودة الآن أو غير موجودة ؟ ، ومحل النزاع هنا في هذا المورد .

بعبارة ثالثة :

نطبق على مثال العنب والزبيب ، ونرى بعد ذلك أن مثال العنب والزبيب تام أو غير تام ، فلو كان يوجد حكم وهو الحرمة – والنجاسة فيها خلاف عند الفقهاء وهو أن العصير العنبي

إذا غلى ينجس ويحرم أو يحرم فقط – ونعلم أن هذا الحكم موضوعه مقيَّد بقيدين : أن يكون عنبا وأن يغلي ، وهاتان خصوصيتان نعلم بدخلهما في الحكم قطعا ، فلو حصل الغليان للعنب فالحرمة فعلية جزما ، ولكن توجد خصوصية ثالثة لا نجزم بعدمها ولا يوجد عندنا قطع بأنها ليست دخيلة بالحكم وإلا لو كان يوجد قطع بعدم دخل الخصوصية فلا معنى للشك ، ولنفترض أن الخصوصية الثالثة هي الرطوبة لأن العنب عندما يجف ويكون زبيبا فالماء الموجود في العنب غير موجود في الزبيب ، فالماء الموجود في العنب هل له مدخلية في الحرمة أو ليس له مدخلية في الحرمة ؟ ، فهذه الخصوصية الثالثة نشك فيها ولا نعلم أن لها مدخلية أو ليست لها مدخلية في الحكم ، فإن كان للرطوبة مدخلية في الحرمة وصار العنب زبيبا فإن الزبيب لا يحرم قطعا ، وإن لم تكن للرطوبة مدخلية في الحرمة وصار العنب زبيبا فالزبيب يحرم قطعا ، ونشك أن هذه الخصوصية الثالثة لها مدخلية أو ليست لها مدخلية ؟

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد هنا في القسم الثاني من الحلقة الثالثة تحت عنوان " ج- وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة : تطبيقه في الشبهات الحكمية " : "كالشك في نجاسة الماء بعد زوال تغيّره ، وإما بأن تكون خصوصية ما مشكوكة الدخل من أول الأمر في ثبوت الحكم(، فلا نعلم أن هذه الخصوصية دخيلة أو غير دخيلة ، فبفرض وجود الخصوصية لا إشكال في ترتب الحكم ، وإنما الكلام في فرض انتفاء تلك الخصوصية وشككنا أن الحكم باقي أو غير باقي ، فهل يمكن أن نستصحب أو لا يمكن أن نستصحب ؟) ، فيفرض وجودها (-أي وجود الخصوصية -) في القضية المتيقَّنة إذ لا يقين بالحكم بدونها ثم ترتفع فيحصل الشك في بقاء الحكم " .

وهذه الخصوصيات الثلاثة : كونه عنبا ، والغليان ، والرطوبة ، خصوصيتان نجزم بدخلهما في ترتب الحكم ، والخصوصية الثالثة نشك في دخلها في الحكم وعدم دخلها في الحكم ، تارة أن العنب مع خصوصية الرطوبة يغلي ، ولا إشكال في ترتب الحرمة لأن جميع الخصوصيات الثلاثة موجودة ، وإنما الكلام إذا فرضنا أن هذا العنب لم يَغْلِ فلا توجد حرمة فعلية ، نعم توجد حرمة تقديرية معلَّقة ، لو غلى هذا العنب لحرم ، فالقضية الشرطية موجودة الآن ، هذه هي الحالة الأولى .

والحالة الثانية هي أنه لو جفّ هذا العنب ، وإذا جفّ فقد الخصوصية المشكوك فيها ، ولكن حصلت خصوصية جديدة لم تكن حاصلة في الرتبة السابقة ، في الحالة الأولى لم يحصل

غليان ، وهنا في الحالة الثانية يحصل غليان ، فنغلي الزبيب ، فإذا غلى الزبيب هل يحرم أو لا يحرم ؟ ، إن قلنا إن الرطوبة لها مدخلية في الحرمة فلا يحرم الزبيب ، وإن قلنا إن الرطوبة ليس لها مدخلية في الحرمة فيحرم الزبيب ، ومحل النزاع هو الحالة الثانية ، وفي الحلقة الثانية قال السيد الشهيد بأنها حالة وسطى بين الجعل والمجعول حيث قال إن الشك تارة يكون في الجعل وتارة ثانية الشك في المجعول على مبنى المحقق النائيني وتارة ثالثة في حالة وسطى لا هو شك في الجعل ولا هو شك في المجعول الفعلي لأن المجعول الفعلي لم يحصل بعد ، وهو وسط بين الجعل والمجعول ، وهو الشك في القضية الشرطية ، فهل يمكن استصحاب القضية الشرطية أو لا يمكن؟ ، وهذا هو محل النزاع .

الجواب :

يوجد قولان في المسألة :

القول الأول للمحقق النائيني :

لا يجري الاستصحاب التعليقي .

القول الثاني للمشهور :

يجري الاستصحاب التعليقي .

سؤال : ما هي استدلالات النافين لجريان الاستصحاب التعليقي ؟

الجواب :

يأتي الكلام عنها فيما بعد .

التطبيق على الكتاب :

تطبيقات

١- استصحاب الحكم المعلَّق

(الحكم المعلَّق هو الحكم التقديري من تلك القضية الشرطية ،) قد نُحْرِزُ كون الحكم مَنُوطاً في مقامِ جَعْلِهِ بخصوصيتين (، أحرزنا أن الشارع جعل الحرمة منوطا في مقام جعله بخصوصيتين: العنبية ، والغليان) ، وهناك خصوصية ثالثة (- كالرطوبة -) يحتمل دخلها في الحكم أيضا ، وفي هذه الحالة (الأولى) يمكن أن نفترض أن إحدى تلك الخصوصيتين معلومة الثبوت (- ككونه عنبا -) ، والثانية معلومة الانتفاء (- كالغليان -) ، وأما الخصوصية الثالثة

(-كالرطوبة -) المحتمل دخلها فهي ثابتة (، ولكن الغليان غير موجود) ، وهذا الافتراض يعني أن الحكم ليس فعليا ولكنه يعلم بثبوته (- أي بثبوت الحكم وهو الحرمة -) على تقدير وجود الخصوصية الثانية (المعلومة الارتفاع وهي الغليان ، فلو وجد الغليان لحرم العصير العنبي قطعا) ، فالمعلوم (في الحالة الأولى - وهي وجود خصوصية واحدة وانتفاء الخصوصية الثانية -) هو الحكم المعلق والقضية الشرطية (التقديرية ، فالحكم تقديري لأن الخصوصية التي نحرز دخلها - وهي الغليان - معلومة الانتفاء ، فلا يكون الحكم فعليا بل تقديري) ، فإذا افترضنا (- في الحالة الثانية -) أن الخصوصية الثانية (- وهي الغليان -) وجدت بعد ذلك ولكن بعد أن زالت الخصوصية الثالثة (- وهي الرطوبة -) حصل الشك في بقاء تلك القضية الشرطية لاحتمال دخل الخصوصية الثالثة (- وهي الرطوبة -) في الحكم (، فهل يمكن أن نقول "لو غلى الزبيب لحرم "أو لا يمكن ؟ وهل يمكن تطبيق تلك القضية الشرطية أو لا يمكن تطبيقها؟، فإذا كانت خصوصية الرطوبة لها مدخلية في الحكم فلا يمكن الاستصحاب ، وإذا لم تكن لها مدخلية فيمكن الاستصحاب ، وقد يقال إن واحدا من أركان الاستصحاب هو وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، وفي المقام عندنا عنب وزبيب ، فلا توجد وحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، والجواب أنه يوجد إشكال في هذا المثال ، ولكن يمكن ذكر أمثلة أخرى ، ولنفترض الآن وحدة الزبيب والعنب عرفا كما يرى العرف وحدة الحنطة والدقيق ، وهذا إشكال على المثال لا على المطلب ، وهذا المثال لتقريب المطلب ، وكلامنا في القضية الحقيقية بوجود خصوصيتين معلومتي الدخل في الحكم وخصوصية ثالثة مشكوكة الدخل في الحكم) .

وهنا تأتي الحاجة إلى البحث عن إمكان استصحاب الحكم المعلَّق ، ومثال ذلك : حرمة العصير العنبي المنوطة بالعنب وبالغليان (، وهما خصوصيتان معلومتا الدخل في الحكم) ، ويحتمل دخل الرطوبة وعدم الجفاف فيها (- أي في الحرمة -) ، فإذا جف العنب ثم غلى كان موردا لاستصحاب الحرمة المعلَّقة على الغليان .

(ويوجد إشكال آخر على نفس المثال الذي تذكره الكتب الأصولية في الاستصحاب المعلَّق .

يقول السيد الخوئي في مصباح الأصول ج ٣ ص ١٣٥- ١٣٦ :

" وظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليقي أن تمثيلهم له بماء الزبيب غير صحيح ، فإن الاستصحاب إنما هو فيما إذا تبدلت حالة من حالات الموضوع فشك في بقاء

حكمه (- أي حكم الموضوع ، فلا بد أن يكون الموضوع باقيا وتغيرت حالة من حالات هذا الموضوع ، وفي المقام الموضوع ليس باقيا ، وليس ذلك الإشكال بأن الزبيب ليس هو العنب عرفا وأنه لا توجد وحدة بين القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة -) ، والمقام ليس كذلك إذ ليس المأخوذ في دليل الحرمة هو عنوان العنب (إذا غلى) ليجري استصحاب الحرمة بعد كونه زبيبا (لأن العرف يرى وحدة العنب والزبيب) ، بل المأخوذ فيه هو عصير العنب وهو الماء المخلوق في كامن ذاته بقدرة الله تعالى ، فإن العصير ما يعصر من الشيء من الماء ، وبعد الجفاف وصيرورته زبيبا لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعا للحرمة بعد الغليان ، وأما عصير الزبيب فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته (- أي عن حقيقة الزبيب ، فتضيف إلى الزبيب ماءً من الخارج -) وصار حلوا بمجاورته ، فموضوع الحرمة غير باق ليكون الشك شكا في بقاء حكمه فيجري فيه الاستصحاب (، فلا يجري فيه الاستصحاب لأن موضوع الحرمة غير باق وهو العصير العنبي) ، وبعد الغض عن المناقشة في المثال (، وهذه مناقشة في المثال ، ونحن نقاشنا ليس في المثال ، ونأتي بمثال آخر وهو مثال تغيّر الماء لا مثال العصير العنبي) " .)

التوضيح :

اعتراضات على استصحاب الحكم المعلَّق :

وقد وُجِّهَ إلى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات :

الاعتراض الأول للمحقق النائيني لنفي الاستصحاب التعليقي :

استصحاب الحكم المعلق لا يجري لأنه في كل استصحاب نحتاج إلى يقين بالحدوث وشك في البقاء ، وفي المقام لا يوجد عندنا يقين بالحدوث لأن الذي نريد أن نستصحبه يقع بين أمرين : إما الجعل وإما المجعول ، والجعل لا شك في بقائه بل هو مقطوع البقاء لأنه لا يوجد عندنا شك في نسخ الحكم حتى نستصحب بقاء الحكم ، فعندنا يقين بحدوث الجعل ولا يوجد شك في بقائه حتى يقال بجريان الاستصحاب بل هو مقطوع البقاء فلا يجري الاستصحاب ، والمجعول - على مبنى المحقق النائيني — يوجد فيه شك في البقاء ولكن لا يوجد فيه يقين بالحدوث لأن الحكم لم يَصِرْ فعليا ، فكان مقيَّدا بالعنبية والغليان والمفروض أن الغليان لم يتحقق فالحكم ليس فعليا فلا يجري الاستصحاب ، فالنتيجة أنه لا يجري الاستصحاب لأنه إذا كان الجعل فلا شك في بقائه ، وإذا كان المجعول فلا يقين بحدوثه ، فأركان الاستصحاب غير تامة ، وإن قلنا بأن مورد الاستصحاب هو القضية الشرطية لأن هذه القضية الشرطية

ليست حكما من الشارع وليست مرتبطة بالشرع حتى يقال باستصحابها ، فالقضية الشرطية قضية انتزعها المكلف ولا تدخل في العهدة ، وما يدخل في العهدة هو الجعل أو المجعول المرتبطين بالشرع ، فالذي يدخل في عهدة المكلف هو المجعول من قِبَلِ الشارع لا المُنْتَزَع من قِبَلِ العبد ، والقضية الشرطية ليست مجعولة من قِبَلِ الشارع ، وإنما هي انتزاع من قِبَلِ عقل الأصولي والفقيه ، فلا تدخل القضية الشرطية في عهدة المكلف .

التطبيق على الكتاب :

اعتراضات على استصحاب الحكم المعلَّق :

وقد وُجِّهَ إلى هذا الاستصحاب ثلاثة اعتراضات :

الاعتراض الأول للمحقق النائيني :

أن أركان الاستصحاب غير تامة لأن الجعل لا شك في بقائه (مع وجود اليقين بحدوثه) ، و(فعلية الحكم) المجعول لا يقين بحدوثه (، وقلنا فعلية الحكم المجعول لأن المجعول بمعنى فعلية الحكم بناء على رأي المحقق النائيني) ، (وإن قلنا باستصحاب القضية الشرطية فالجواب هو :) والحرمة على نهج القضية الشرطية أمر مُنْتَزَع عن جعل الحرمة على موضوعها المقدَّر الوجود ولا أثر للتعبد به (- أي بهذا الأمر المُنْتَزَع من قِبَلِ عقل المكلف ولا يدخل في عهدة المكلف ، والمستصحَب لا بد أن يكون إما حكما شرعيا وإما موضوعا لحكم شرعي ، وهذه القضية الشرطية لا هي حكم شرعي ولا هي موضوع لحكم شرعي بل هي قضية انتزعها العقل من جعل الشارع للحرمة على موضوعها المقدَّر الوجود -) ، ومن أجل هذا الاعتراض بنت مدرسة المحقق النائيني على عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلَّق (، وتترتب آثار على اختلاف الرأي في استصحاب الحكم المعلَّق ، مثلا على فرض صحة مثال العنب والزبيب من يقول بجريان الاستصحاب التعليقي يقول بحرمة الزبيب ، ومن لا يقول بجريان الاستصحاب التعليقي لا يقول بحرمة الزبيب) .

التوضيح :

الأجوبة على الاعتراض الأول :

يجاب بجوابين :

الجواب الأول للشيخ الأنصاري :

صحيح أنه لا نستطيع أن نستصحب الحكم التكليفي لا جعلا ولا مجعولا ، ولكن نستطيع

أن نستصحب الحكم الوضعي ، والحكم الوضعي هو سببيّة الغليان للحرمة ، وهذه السببيّة ثابتة وتنجيزية لا تعليقيّة ، فعندنا يقين بهذه السببية والآن نشك أن هذه السببية موجودة أو غير موجودة فنستصحب بقاء هذه السببية ، فالزبيب إذا غلى حرم على فرض وحدة الموضوع بين العنب والزبيب ، وكأن الشيخ الأنصاري يقول بأنه لا يشترط في المستصحَب أن يكون حكما تكليفيا لأن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين : حكم تكليفي وحكم وضعي ، والسببية حكم وضعي ، فنستصحب هذا الحكم الوضعي الفعلي المنجَّز غير التعليقي .

الرد على الجواب الأول :

يمكن أن يرد على الجواب الأول بردين ، ويشير السيد الشهيد هنا إلى رد واحد وهو أن الأحكام الوضعية ليست أحكاما مجعولة من قِبَلِ الشارع بل هي أحكام انتزاعية ، ومر بحث في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان " تقسيم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي " أن الأحكام الوضعية هل هي أحكام مجعولة من قِبَلِ الشارع أو أنها أحكام منتزعة من الأحكام التكليفية ؟

قول يقول إن جميع الأحكام الوضعية منتزعة ، وقول ثان يقول إن جميع الأحكام الوضعية مستقلة بالجعل كالأحكام التكليفية ، وقول ثالث يقول بالتفصيل ، والسيد الشهيد أشار هناك إلى التفصيل وقال إن بعض الأحكام الوضعية قابلة للجعل بالاستقلال ، وبعض الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية ، والشيخ الأنصاري يقول بأن جميع الأحكام الوضعية من السببية والجزئية والشرطية والحجية والمانعية والزوجية وغيرها جميعها منتزعة من الأحكام التكليفية ، فيوجد حكم تكليفي من الشارع ثم ينتزع العقل حكما وضعيا من الحكم التكليفي، وأتى إشكال في مسألة حجية الخبر لأن حجية الخبر من الأحكام الشرعية الوضعية فما هو الحكم التكليفي الذي انْتُزِعَ منه هذا الحكم الوضعي ؟

ووقع عند الشيخ الأنصاري كلام مفصَّل في تصوير الحكم التكليفي الذي انْتُزِعَ منه حجية الخبر ، وكذلك الزوجية كحكم وضعي ما هو الحكم التكليفي الذي انْتُزِعَ منه هذا الحكم الوضعي ؟

وكذلك باقي الأحكام الوضعية ، والشيخ الأنصاري يتبنى أن جميع الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية ، والسببية حكم وضعي ، ولا بد أن يوجد حكم تكليفي ننتزع منه هذا الحكم الوضعي ، والحكم التكليفي هنا غير متحقق وغير فعلي ، وإذا لم يكن الحكم التكليفي

فعليا فلا يمكن انتزاع الحكم الوضعي منه ، فعلى مبنى الشيخ الأنصاري لا يمكن استصحاب السببية لأن السببية حكم وضعي والحكم الوضعي منتزَع من الحكم التكليفي والمفروض أن الحكم التكليفي لم يتحقق بعدُ ، هذا أوّلا .

وثانيا نسلم أن الأحكام الوضعية قابلة للجعل فالسببية قابلة للجعل الاستقلالي والشارع جعل السببية مباشرة وليست منتزعة من حكم تكليفي ، ولكن مع ذلك لا يمكن استصحاب السببية لأن سبب تحقق الحرمة هل هو السببية أو نفس الغليان ؟ فهل تحقق الحرمة ووجود الحرمة معلَّق على السببية أو على وجود السبب ؟

من الواضح أن الحرمة ليست مترتِّبة على السببية بل مترتِّبة على وجود السبب ، والمفروض أن السبب لم يوجد ، نعم السببية موجودة ولكن استصحاب السببية لا يُنْتِجُ الحرمة ، والذي يُنْتِجُ الحرمة هو وجود السبب لا السببية ، وباستصحاب السببية لا تترتَّب الحرمة ولا توجد الحرمة ، والسبب لم يوجد فلا توجد الحرمة ، فإذا أردنا استصحاب السببية لإيجاد الحرمة فالحرمة لا تترتب على السببية بل على وجود السبب في الخارج والسبب لم يوجد خارجا ، وإذا أردنا استصحاب السببية بلا أن تترتب الحرمة على السببية فهو لغو لأن استصحاب السببية إذا لم يَنْتَهِ إلى أثر عملي فهو لغو ، وفي المقام استصحاب السببية لا يؤدي إلى أثر عملي لا تنجيزا ولا تعذيرا ، فجواب الشيخ الأنصاري على الاعتراض الأول غير تام .

التطبيق على الكتاب :

الأجوبة على الاعتراض الأول :

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

الجواب الأول للشيخ الأنصاري :

أحدهما أنّا نستصحب سببية الغليان للحرمة ، وهي (- أي السببية -) حكم وضعي فعلي (تنجيزي) معلوم حدوثا ومشكوك بقاء (، فنستصحب هذا الحكم الوضعي وهو السببية) .

الرد على الجواب الأول :

والرد على هذا الجواب أنه إن أريد باستصحاب السببية إثبات الحرمة فعلا فهو غير ممكن لأن الحرمة ليست من الآثار الشرعية للسببية بل من الآثار الشرعية لذات السبب الذي رتب الشارع عليه الحرمة ، وإن أريد بذلك (- أي باستصحاب السببية -) الاقتصار على التعبد بالسببية فهو لغو لأنها (- أي لأن السببية -) بعنوانها لا تصلح للمنجزية والمعذرية (، والرد

الذي أشرنا إليه في الشرح لم يذكره السيد الشهيد وهو أنه لا يمكن استصحاب الحكم الوضعي لأن الحكم التكليفي لم يتحقق بعدُ) .

التوضيح :

الجواب الثاني للمحقق العراقي :

كل كلام المحقق النائيني يتلخص في أنه يريد استصحاب حكم فعلي ولا يوجد حكم فعلي ولا يوجد يقين بالحدوث ، فقبل تحقق الغليان خارجا فإنه لا توجد حرمة فعلية للعنب فلا يقين بالحدوث وإن كان يوجد شك في البقاء ، ولكن من قال بأن الحرمة إنما تكون فعلية إذا كان الغليان فعليا في الخارج ، سأثبت لكم بأن الحرمة تكون فعلية وإن لم يتحقق الموضوع خارجا ولم يتحقق الغليان خارجا ، فموضوع الحرمة الفعلية هو الوجود اللحاظي للموضوع لا الوجود الخارجي للموضوع ، فالوجود الفعلي للحرمة إنما يوجد بوجود الوجود اللحاظي التقديري للموضوع ، فالمولى عندما أراد أن يجعل الحرمة للعصير العنبي إذا غلى لاحظ وتصوّر الموضوع وهو العصير العنبي ، هذا الوجود اللحاظي في عالم التشريع هو الموجد للحرمة الفعلية ، وليس الموجد للحرمة الفعلية هو الوجود الخارجي للموضوع ، والغليان له وجود لحاظي تقديري فتكون الحرمة فعلية فيوجد يقين بالحدوث ، فكل كلام المحقق النائيني يرجع إلى أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه خارجا ، والجواب أنه لا دليل على أن فعلية الحكم تكون بفعلية موضوعه خارجا بل الدليل موجود على العدم .

بعبارة أخرى :

تارة يفرض أن الخصوصيات المشكوكة والمعلومة الدخل في الحكم كلها موجودة ، فيقطع بفعلية الحكم حدوثا حينئذ ، وهذا يكون من باب استصحاب الحكم الفعلي ، وبتعبير آخر من باب استصحاب القضية التنجيزية الفعلية لأنه إذا كانت كل الخصوصيات المعلومة كالعنبية والغليان وكل الخصوصيات المشكوكة كالرطوبة والطراوة موجودة وغلى العنب وحرم ونجس وشككنا أنه بعد ذهاب الثلثين طهر ولا يوجد دليل على الحلية والطهارة فنستصحب بقاء الحرمة والنجاسة ، وهذا خارج عن محل الكلام .

وتارة أخرى يفرض أن الخصوصية المشكوكة كانت موجودة ، ولكن لم تكن تمام الخصوصيات المعلومة موجودة بل بعضها موجود دون البعض الآخر ، ومثالنا هو أن العنبية والغليان معلومتان ، والرطوبة مشكوكة ، والمشكوكة موجودة ، وبعض المعلومة موجودة وهي

العنبية ، وبعض المعلومة غير موجودة كالغليان ، ونذكر مثالا آخر وهو أن إكرام الإنسان له خصوصيتان : أنه عالم وأنه يزرونا ، وقال : إذا كان الإنسان عالما وزارك فيجب إكرامه ، وهاتان خصوصيتان معلومتان ، وهناك خصوصية ثالثة وهي أنني أعرف أنه ساكن في المنطقة الكذائية ، وأشك أنه إذا كان من منطقة أخرى مقدسة – كالنجف الأشرف – فإن ذلك له مدخلية في وجوب الإكرام ، وهذه الخصوصية مشكوكة يحتمل دخلها في الحكم ولا نجزم بعدم دخلها في الحكم ، ويفرض أن هذه الخصوصية المشكوكة كانت موجودة ، وهذا هو محل النزاع في جريان الاستصحاب ، فهذا الإنسان إذا زارني وكان عالما وكان ساكنا في النجف الأشرف فلا إشكال في أنه يجب إكرامه ، وكل الكلام في أنه عالم ولكن لم يزرني ثم تلك الخصوصية المشكوكة انتفت فهو انتقل من النجف الأشرف إلى مكان آخر ثم زارني فهل يجب إكرامه أو لا ؟ ، ففي مثل ذلك يكون محل النزاع في جريان استصحاب الحكم بأن يقال بأن هذا الشخص قبل أن يهاجر من النجف لو كان قد زارني لوجب إكرامه فيستصحب بشأنه هذه القضية التعليقية ، فمحل الكلام هو في مثل هذه الحالة ، وكان المشهور قبل المحقق النائيني هو القول بجريان الاستصحاب التعليقي ، والمحقق النائيني أنكره وأصبح المشهور بعد ذلك هو عدم جريان الاستصحاب التعليقي .

سؤال : لماذا قال المحقق النائيني بعدم جريان الاستصحاب التعليقي ؟

الجواب :

ومهم الإشكال في جريان الاستصحاب يرجع إلى بحثين :

البحث الأول :

أن أركان الاستصحاب في نفسها موجودة أو غير موجودة ، والمحقق النائيني قال إن أركان الاستصحاب غير موجودة .

البحث الثاني :

ستأتي الإشارة إليه في الاعتراض الثالث ، والبحث الثاني هو أنه لو سلّمنا تمامية أركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي فهل يوجد له استصحاب آخر معارِض يسقطه عن الحجية أو لا يوجد له معارِض ، ومر سابقا في مسألة استصحاب المجعول أنه يوجد استصحاب عدم الجعل الزائد وأركان الاستصحاب كانت تامة في المجعول ، ولكن المانع كان موجودا ، وهذا هو الإشكال الذي ذكره السيد الخوئي هناك .

نأتي إلى البحثين :

البحث الأول :

أركان الاستصحاب في نفسها تامة أو لا ، وهو دعوى أنه ليس هناك شيء تكون على يقين منه فتشك لكي يقال بجريان الاستصحاب ، فلا يجري الاستصحاب لأنه لا يوجد يقين سابق بشيء .

وفي مقام توضيح ذلك نقول إنه يوجد جعل ومجعول ، ففي باب الأحكام يوجد موجودان تشريعيان في رأي المحقق النائيني وهما الجعل والمجعول ، ومعنى الجعل هو أن المولى يستحضر في ذهنه ذلك الموضوع الذي يراه فيقدِّر وجوده – ويعبَّر عنه بالوجود اللحاظي التقديري للموضوع وأن الموضوع له وجود في عالم التشريع لا في عالم الخارج – ويفرض تماميّة الموضوع ، وإذا كان الموضوع تامّا فالحكم يترتّب عليه لأن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول ، فإذا فرض تماميّة الموضوع فيكون الحكم فعليا ويحكم على الموضوع بالوجوب أو الحرمة أو الطهارة أو النجاسة ، فيكون جعله كبرويّا على نحو القضية الحقيقية بمعنى أنه يفرض وجود الموضوع ، وإذا فرض وجود الموضوع فيكون الحكم متحقِّقا وفعليا ، ويكون بنحو القضية التعليقية الشرطية أي إذا كان الموضوع موجودا فالحكم يكون موجودا بالفعل لا بالفرض ، فإذا كان الشرط موجودا فالجزاء يكون موجودا فعلا لا فرضا ، فلو تم تمام خصوصيات الموضوع يترتّب عليه الحكم ، وهذا هو معنى الجعل ، ومعنى المجعول هو أنه بعد تمامية الجعل ومتى ما أصبح الموضوعُ المقدَّرُ الوجودِ محقَّقَ الوجودِ فيصبح المحمول المقدَّر الوجود محقَّق الوجود بنحو القضية التنجيزية بتبع تحقق الموضوع ، وهذا المطلب له بيان آخر سيأتي من السيد الشهيد ، فالموجود التشريعي الأول قضية تعليقية وموضوعها ومحمولها مقدَّرا الوجود ، والموجود التشريعي الثاني قضية تنجيزية وموضوعها ومحمولها محقّقا الوجود .

ويأتي الاعتراض الأول الذي ذكره المحقق النائيني وهو في الاستصحاب التعليقي ما هو المستصحَب ؟ هل المستصحَب هو الوجود التشريعي الأول – وهو الجعل – أو الوجود التشريعي الثاني – وهو المجعول – ؟

إذا أردتم استصحاب الوجود التشريعي الأول فلا شك في بقائه حتى يقال باستصحابه لأن مرجع هذا الاستصحاب إلى الشك في النسخ ونحن نقطع بعدم النسخ ، والجعل لم يشك أحد فيه حتى يقال باستصحابه ، فالجعل معلوم حدوثا وبقاء .

وإذا أردتم استصحاب الوجود التشريعي الثاني والقضية التنجيزية فالمجعول لم يتحقّق لأن الموضوع لم يتحقّق خارجا ولم نكن على يقين من هذه القضية في زمان حتى يقال باستصحابها، فإنه قبل أن يزورنا هذا العالم لم تكن القضية محقّقة جزما ، وبعد أن زارنا كان قد هاجر من النجف ، فأحد عناصر الموضوع غير موجود .

وتبقى عندنا قضية ثالثة وهي تلك القضية الشرطية التي انتزعها العقل ، وهي غير مرتبطة بالشارع وليست موجودا تشريعيا من قِبَلِ الشارع ، فلا أثر لها ، والقضية الشرطية قضية تعليقية يوجد يقين بحدوثها وشك في بقائها ، ولكنها ليست موجودا تشريعيا لأنها لا هي الجعل ولا هي المجعول .

إذن :

هذا توضيح رأي المحقق النائيني في المقام ، وهذا هو التصوير البدائي لرأي المحقق النائيني ، نعم إذا كان هذا رأي المحقق النائيني فتأتي بعض الإشكالات ، ولكن المحقق النائيني يريد أعمق من هذا التصوير البدائي ، وبعد أن نبيّن الأعمق سيتضح أن جملة من اعتراضات الأعلام لا تَرِد .

كان عندنا الجواب الأول للشيخ الأنصاري عن اعتراض المحقق النائيني على استصحاب الحكم التعليقي ، وذكر الجواب الثاني للمحقق العراقي في كتاب " نهاية الأفكار الجزء الأول من القسم الرابع ص ١٦٣ – ١٦٩ .

يقول المحقق العراقي إن هذا الكلام غير تام ، فإذا لم يقبل المحقق النائيني جريان الاستصحاب التعليقي فلا يصح الاستصحاب التنجيزي في الشبهات الحكمية ، والشبهات الموضوعية خارجة عن محل الكلام ، فالمحقق النائيني بين أمرين : إما أن يسد باب الاستصحاب حتى التنجيزي منه وإما أنه إذا قبل الاستصحاب التنجيزي فلا بد أن يقبل الاستصحاب التعليقي في المقام ، ولا يصح التفصيل بين الاستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي ، فإما أن يقبل الاستصحابين معا أو يرفض الاستصحابين معا .

ويقول السيد الشهيد إن هذا النقض من المحقق العراقي على المحقق النائيني غريب حيث تصور المحقق العراقي أن تمام همّ المحقق النائيني أن يدّعي أن استصحاب الحكم – أي المجعول – لا يجري إلا إذا كان تمام قيود الموضوع وشرائطه موجودة في الخارج ، وحيث إنه في باب العنب جميع الشروط غير موجودة فلا يجري استصحاب الحكم ، وهذا هو تصور المحقق العراقي لرأي

المحقق النائيني ، لذلك بناء على هذا التصور قال المحقق العراقي إنه بناء على ذلك لا يجري الاستصحاب التنجيزي أيضا ، فينسد باب الاستصحاب إلا نادرا لأن الفقيه عندما يكتب في الرسالة العملية : إذا تغيّر الماء بالنجاسة ثم زال تغيّره من قِبَلِ نفسه وشككنا أن النجاسة باقية فنستصحب بقاء النجاسة فيكون نجسا ، وفي الرسالة العملية الفقيه يجري بنفسه استصحاب بقاء النجاسة ويفتي بالنجاسة ، ولا يقول للمكلف : اسْتَصْحِبْ بقاء النجاسة ، فالذي يجري الاستصحاب هو الفقيه لا المكلف ، والفقيه حتى يستصحب يفرض وجود الماء المتغيّر بالنجاسة ثم زال تغيّره لا أنه يوجد ماء في الخارج ، وهذا الاستصحاب لحكم تنجيزي فعلي مع أن الفقهاء يفترضون وجود الموضوع وتمام الشرائط والقيود ، ومع ذلك يكون الحكم فعليا ، فإذا صار الحكم فعليا فيشكون بعد زوال التغير بقاء النجاسة فيستصحبون بقاء النجاسة وذلك الحكم الفعلي مع أن الموضوع مفروض الوجود لا أنه موجود في الخارج ، والمحقق العراقي يقول للمحقق النائيني بأنه إذا كان الاستصحاب يجري في حالة كون الموضوع والشرائط مقدَّرة الوجود فبطريق أولي يجري الاستصحاب في مقامنا في حالة أن الموضوع موجود ولكن خصوصية الغليان غير موجودة ، فإما أن تسد باب الاستصحاب في الأحكام التنجيزية وإما أنه إذا فتحت باب الاستصحاب في الأحكام التنجيزية فلا بد أن تقبل هنا جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقية ، فالفقيه في إجرائه للاستصحاب التنجيزي لا ينتظر أن يوجد الموضوع خارجا بتمام شروطه حتى يجري الاستصحاب التنجيزي كإجراء الفقيه لاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر لما بعد تغيّره قبل وجود الماء في الخارج أصلا ، وهذا معناه أنه لا نحتاج في الاستصحاب إلى وجود الموضوع خارجا بل يكفي تقدير وفرض وجود الموضوع خارجا ، وحينئذ لا يوجد فرق بين الاستصحاب التعليقي والاستصحاب التنجيزي إلا أنه في المقام يوجد فرق وهو أنه في الاستصحاب التعليقي جزء الموضوع غير موجود وفي الاستصحاب التنجيزي كل الموضوع غير موجود ، فلو بنينا على تصور المحقق النائيني يلزم سدّ باب الاستصحاب على الفقيه في القضايا التنجيزية أيضا إلا إذا وجد ماء في الخارج وإلا جرى كلا الاستصحابين التنجيزي والتعليقي معا ، وهذا إشكال المحقق العراقي على المحقق النائيني .

سؤال : هل المحقق النائيني يقول غير الذي تصوره المحقق العراقي لأنه إلى هنا كنا نفهم أن المجعول هكذا ؟

الجواب :

نعم المحقق النائيني يقول غير هذا ، وسيعمِّق السيد الشهيد رأي المحقق النائيني .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني للمحقق العراقي :

والجواب الآخر لمدرسة المحقق العراقي ، وهو يقول إن الاعتراض (الأول) المذكور (من المحقق النائيني) يقوم على أساس أن المجعول لا يكون فعليا إلا بوجود تمام أجزاء الموضوع خارجا (، والمحقق العراقي ينقض على المحقق النائيني بالاستصحاب التنجيزي ، فإما أن يقبل المحقق النائيني كلا الاستصحابين التنجيزي والتعليقي معا وإما أن يرفض كلا الاستصحابين معا) ، فإنه حينئذ يتعذر استصحاب المجعول في المقام إذ لم يصبح (المجعول) فعليا ليستصحب ، ولكن (رأي المحقق النائيني غير تام و) الصحيح أن المجعول ثابت بثبوت الجعل ولأنه (- أي ولأن فعلية المجعول -) منوط بالوجود اللحاظي للموضوع لا بوجوده الخارجي ، فهو (-أي فالمجعول-) فعلي قبل تحقق الموضوع خارجا (، فلكي يكون الحكم فعليا وقابلا لجريان الاستصحاب لا يشترط أن يكون الموضوع فعليا في الخارج بل يكفي فرض وجود الموضوع ، وهذا ديدن الفقهاء في كل الاستصحابات التنجيزية لأنه لا يشترط وجود الموضوع خارجا بل يكفي فرض وجوده خارجا) .

وقد أردف المحقق العراقي ناقضا على المحقق النائيني بأنه أليس المجتهد يجري الاستصحاب (التنجيزي) في المجعول الكلي قبل أن يتحقق الموضوع خارجا ؟! (، فإذا كان الأمر كذلك في الاستصحاب التنجيزي فليكن الأمر في الاستصحاب التعليقي كذلك .)

التوضيح :

رد السيد الشهيد على جواب المحقق العراقي :

جواب المحقق العراقي غريب لأنه خلط بين مسألتين ، فتارة يقال إنه يشترط في جريان استصحاب الحكم أن يكون الموضوع فعليا بتمام قيوده وشروطه ، وهذا هو الأساس الموضوعي لكلام المحقق النائيني في الإشكال على الاستصحاب التعليقي ، ففعلية الحكم بفعلية موضوعه، وهذه المسألة لا شك فيها ، هذه هي المسألة الأولى ، والمسألة الثانية هي فعلية الموضوع ، وما فهمناه إلى الآن أن فعلية الموضوع معناها الوجود الخارجي للموضوع ، والسيد الشهيد يقول إن مراد المحقق النائيني من الفعلية ليس هذا المعنى بل الفعلية التي لا بد منها في جريان

الاستصحاب هي الفعلية بمعنى الوجود الخارجي في ذهن الفقيه لا الوجود الخارجي ، والمحقق العراقي كان يفهم من الفعلية الوجود الخارجي أي الموضوع بالحمل الشائع ، ولكن ليس هذا مراد المحقق النائيني ، مراد المحقق النائيني ما هو موضوع بالنظر التصوري في ذهن الفقيه عندما يريد أن يجري الاستصحاب لا في ذهن جاعل الحكم ، فالجاعل للحكم تصوّر الموضوع ، فعند الجاعل تصور تقديري فرضي للموضوع ، ولو لم يكن عند الجاعل تصور تقديري للموضوع لما استطاع أن يجعل الحكم ، والكلام ليس في تصور الجاعل المشرّع عند الجعل ، وإنما الكلام عن الفقيه الذي يريد أن يجري الاستصحاب ، فعندما نقول إن الموضوع لا بد أن يكون فعليّا فالفقيه يفرض في ذهنه الموضوع بتمام قيوده وشروطه حتى يرتّب المجعول كالوجوب أو الحرمة ، ومراد المحقق النائيني والمشهور بعد المحقق النائيني هو هذا المعنى أي بالوجود التصوري عند الفقيه بحيث يرى الماء بالنظر التصوري بحيث يكفي فرض وجوده ، وليس بالوجود الخارجي بالحمل الشائع ، وما يقوله المحقق النائيني والمشهور هو أن فعلية الموضوع بتمام أجزائه وشرائطه بحسب الوجود التصوري للفقيه ، فيكفي أن يتصور الفقيه ذلك فيجري الاستصحاب ، وفي الاستصحاب التنجيزي هذا موجود ، وبهذا المعنى من الفعلية لا ينسد باب الاستصحاب التنجيزي .

سؤال : لماذا يكفي النظر التصوري للفقيه ولا يشترط النظر التصديقي ؟

الجواب :

مرّ الجواب سابقا في مسألة شبهة المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد ، ووضّحنا هناك أن النظر العرفي هو النظر التصوري .

وإذا ميّزنا بين الكلامين فالمحقق العراقي خلط بين المسألتين ، فقد فهم من الفعلية الوجود الخارجي للموضوع ، ولكن المراد من الفعلية هو النظر التصوري في ذهن الفقيه ، وهذا في الاستصحابات التنجيزية .

ونأتي إلى الاستصحابات التعليقية لنرى أن المفروض هو الموضوع بتمام قيوده وشرائطه أو أن المفروض هو جزء الموضوع ، فإذا فرض الفقيه تمام الموضوع بتمام شرائطه فلا بد أن يفرض " العنب إذا غلى " ، والعنب إذا غلى حرم ، وإذا غلى وذهب ثلثاه وشك أنه حرام أو لا يحرم فالفقيه يستصحب بقاء الحرمة فيفتي بالحرمة ، وفرض الفقيه هو " العنب إذا غلى " ، وفي الاستصحاب التعليقي لا يوجد عندنا فرض " العنب إذا غلى " بل يوجد فرض " العنب إذا لم

يَغْلِ " ، وموضوع الحرمة هو العنب إذا غلى ، والفقيه في الاستصحاب التعليقي لا يستطيع أن يفرض تمام الموضوع فلا يكون الحكم فعليا فلا يمكن استصحاب الحكم لأنه ليس فعليا ، وفي الاستصحاب التعليقي لا يمكن فرض الموضوع بتمام قيوده ، فإن كان الموضوع بتمام شرائطه مفروض الوجود فيجري الاستصحاب في الاستصحابات التعليقية ، وإن لم يكن الموضوع بتمام شرائطه مفروض الوجود فلا يجري الاستصحاب في الاستصحابات التعليقية لأن الموضوع بتمام قيوده غير موجود في التصور الذهني للفقيه .

بعبارة أخرى :

في موارد القضية التعليقية في مثل العنب فبالنظر التصوري للفقيه يفترض الفقيه عنبا لم يَغْلِ ولا يفترض عنبا قد غلى ، والحرمة مترتِّبة على العنب إذا غلى ، ففي الاستصحاب التعليقي لا يمكن للفقيه أن يفرض عنبا إذا غلى ، وبالنظر التصوري عند الفقيه تمام الموضوع غير موجود فلا يكون الحكم فعليا فلا يجري الاستصحاب .

الخلاصة :

كان الكلام في الجواب الذي ذكره المحقق العراقي في قبال الاعتراض الأول الذي ذكره المحقق النائيني على الاستصحاب التعليقي ، وأشرنا إلى عدم تمامية جواب المحقق العراقي ، وحينما قلنا إن فعلية الحكم بفعلية موضوعه كنا نتصوّر إلى هنا أن المراد من فعلية الموضوع هو الوجود الخارجي للموضوع ، ولكن اتضح بعد تعميق السيد الشهيد أن المراد من فعلية الموضوع هو الوجود التصوري في ذهن الفقيه .

البحث الجديد :

المحقق العراقي يقول إن المحقق النائيني قاس القضية الحقيقية أو الواجبات التعليقية أو القضايا الشرطية على الأمور الحقيقية التكوينية ، وهو قياس مع الفارق ، نسأل أنه في الأمور الحقيقية التكوينية ماذا يوجد عندنا ؟

إذا قلنا إن الإحراق معلَّق على النار ومشروط بها فإن الإحراق معلَّق على الوجود الخارجي للنار والنار الخارجية لا على الوجود اللحاظي والنار الذهنية .

يقول المحقق العراقي إنه في الأمور التكوينية عندما تكون عندنا قضية تعليقيّة سببيّة فالأمر كما يقول المحقق النائيني وهو أنه ما لم يتحقّق الشرط خارجا فلا يترتب المشروط ولا يوجد المشروط خارجا ، هذا في الأمور التكوينية الخارجية ، وأما في الأمور الشرعية الاعتبارية عندما

نقول إن هذا مشروط بذاك فيكفي الوجود اللحاظي للشرط ليتحقّق المشروط ، وعندما يحقّق المولى الجعل فلا بد أن يتحقّق الوجود اللحاظي لموضوع الجعل ويوجِد الموضوع في وعاء التشريع، وهذا الوجود اللحاظي للموضوع وباقي أجزاء الموضوع والشروط كافٍ لترتّب المجعول وإلا يلزم انفكاك الجعل عن المجعول ، ولو قيل ليلزم انفكاك الجعل عن المجعول فيقال لا يمكن الانفكاك بينهما لأنهما من قبيل الإيجاد والوجود ، ولا ينفك الوجود عن الإيجاد لأن الإيجاد والوجود شيء واحد ، وهما اثنان بحسب تحليل العقل ، فإذا نسبنا الوجود إلى الفاعل يكون إيجادا ، والجعل والمجعول شيء واحد ، فإذا تحقّق الجعل – والجعل لا يكون إلا بعد فرض وجود الموضوع – صار المجعول فعليا بلا حاجة إلى وجود الموضوع خارجا كما يقول المحقق النائيني .

إذن :

المحقق النائيني قاس الأمور الشرعية الاعتبارية على الأمور الحقيقية التكوينية ، والذي يتوقف وجوده على تحقّق الشرط خارجا هو في الأمور التكوينية ، وأما في القضايا الشرعية الاعتبارية فإنه يكفي فرض الموضوع ولحاظ الموضوع بلا حاجة إلى وجود الموضوع خارجا ، فيكون المجعول فعليا قبل الغليان ، ويمكن استصحاب المجعول الفعلي ، وهذا هو جواب المحقق العراقي على اعتراض المحقق النائيني .

رد السيد الشهيد على جواب المحقق العراقي :

نعم لا دليل على أنه لكي يكون المجعول فعليا لا بد أن يكون الموضوع والشرط موجودين بوجود خارجي ، ولكن يشترط أن يكون وجوده فعليا ، وفعليته تتحقّق بفرض الفارض وبتقديره وبالوجود اللحاظي ، وهذا مقبول من المحقق العراقي ، ولكن الكلام في المقام هو أن الفقيه عندما يأتي إلى هذه الحالة وهي العنب قبل الغليان هل يفرض " العنب قبل الغليان " أو يفرض " العنب بعد الغليان " ؟

إن قلنا بأنه يفرض " العنب بعد الغليان " فهذا خلاف الفرض لأن كلامنا في العنب قبل الغليان ، فلا بد أن يفرض " العنب قبل الغليان " ، والعنب قبل الغليان ليس هو موضوع الحرمة ، فلا يكون المجعول فعليا ولا يمكن استصحابه .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على جواب المحقق العراقي :

ونلاحظ على الجواب المذكور أن المجعول إذا لوحظ بما هو أمر ذهني فهو نفس الجعل

المنوط بالوجود اللحاظي للشرط وللموضوع على ما تقدم في الواجب المشروط (، وقد تقدّم الكلام عن اللحاظين تحت عنوان " عموم جريان الاستصحاب " حيث قال السيد الشهيد : "وأما الصحيح فهو أن المجعول الكلي وهو نجاسة الماء المتغيِّر مثلا يمكن أن ينظر إليه بنظرين : أحدهما : النظر إليه بما هو أمر ذهني مجعول في أفق الاعتبار ، والآخر : النظر إليه بما هو صفة للماء الخارجي ، فهو بالحمل الشايع أمر ذهني ، وبالحمل الأولي صفة للماء الخارجي " ، فالوجود الذهني ما يكون في ذهن الجاعل والمشرّع ، والمجعول الذهني في أفق الاعتبار هو عين الجعل ، فالشارع جعل النجاسة ، والنجاسة هي الحكم المجعول ، فالجعل والمجعول هما شيء واحد ، والجعل آني الوجود وليس له حدوث وبقاء ، فلا معنى للشك في بقاء الجعل لأن لا حدوث ولا بقاء للجعل لأن الشك في البقاء يكون للموجودات التي لها حدوث وبقاء ، والشك في الجعل هو الشك في كون الجعل واسعا أو ضيقا أي يشك في الجعل الزائد ، فمن يقول إن المجعول فعلي ثم يُشَكُّ في بقائه بعد ذلك فإن كان المجعول بما هو أمر ذهني فهو لا شك في بقائه لأن لا حدوث ولا بقاء له بل هو آني الوجود ، والاعتبار الآخر هو النظر إليه بما هو صفة للماء الخارجي أي بالحمل الأولي وبما هو طريق للواقع الخارجي ، فهو صفة لماء مقدَّر في الخارج لا في أفق ذهن الجاعل ، فالمجعول بالاعتبار الأول لا شك في بقائه حتى يقال باستصحابه ، وبالمجعول بالاعتبار الثاني الحرمة صفة للعنب المغلي لا للعنب غير المغلي وفي المقام فرضنا هو العنب غير المغلي فالحرمة غير فعلية لعدم وجود الموضوع حتى يقال باستصحابها ، فالاستصحاب يجري في الجعل بما هو بالحمل الأولي ، وأما هو بالحمل الشائع فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه لأن الشك فيه دائما شك في الحدوث وفي الجعل الزائد وعدم الجعل الزائد أي أن الصورة الذهنية هل حدثت في ذهن المولى أم لم تحدث ، فالمجعول بلحاظ الحمل الشائع لا يوجد فيه شك في البقاء ، وفي المجعول بلحاظ الحمل الأولي نرى الحرمة صفة للعصير المغلي حيث إن له حدوث وبقاء فيمكن استصحابه ، ولكن هذا يُتَصَوَّر فيما إذا لاحظنا العصير العنبي المغلي ، وأما إذا لاحظنا العصير العنبي قبل الغليان فالحرمة ليست صفة للعصير غير المغلي ، ونلاحظ على الجواب المذكور أن المجعول الفعلي بفرض الموضوع ونسلِّم أنه لا دليل على أنه لا بد أن يكون الموضوع موجودا حقيقة في الخارج بل يكفي فرض الموضوع لكي يكون المجعول فعليا ، ونسلِّم أيضا أنه يوجد فرق بين الأمور الحقيقية التكوينية وبين الأمور الاعتبارية ، ولكن المجعول إذا لوحظ بما هو أمر ذهني فهو نفس الجعل ،

والفرق بينهما كالفرق بين الإيجاد والوجود أي فرق بالاعتبار ، والمجعول بالحمل الشائع هو هذا، وهذا الجعل منوط بالوجود اللحاظي للموضوع والوجود اللحاظي للشرط كما تقدَّم في الواجب المشروط في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، وقال السيد الشهيد هناك بأنه لكي تتحقَّق وتوجد الإرادة نحتاج إلى فرض الموضوع لا إلى وجود الموضوع ، ولكي يتحقَّق المراد نحتاج إلى وجود الموضوع خارجا) ، إلا أن المجعول حينئذ (- أي حين يكون بالحمل الشائع أي الجعل -) لا يجري فيه استصحاب الحكم بهذا اللحاظ إذ لا شك في البقاء ، وإنما الشك في حدوث الجعل الزائد على ما عرفت سابقا (تحت عنوان " عموم جريان الاستصحاب ") ، وإذا لوحظ المجعول بما هو صفة للموضوع الخارجي (- أي المجعول بالحمل الأولي -) فهو منوط في هذا اللحاظ بالخارج ، فما لم يوجد الموضوع بالكامل ولو تقديرا وافتراضا (- والتقدير والافتراض كافٍ لا أنه يوجد في الخارج حقيقة بل يوجد في الخارج بالتقدير والافتراض -) لا يُرَى للمجعول فعليّة لكي يستصحب (، فلا بد أن يفرض الموضوع بتمام قيوده وشروطه ، وحينذاك يكون المجعول فعليا فيستصحب عند الشك) ، ومن ذلك يعرف حال النقض المذكور فإن المجتهد يفترض تحقق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبنيا على هذا الفرض (، ففي الاستصحابات التنجيزية يفترض المجتهد تحقّق الموضوع بالكامل فيشك في البقاء مبنيّا على فرض الموضوع الكامل بتمام قيوده وشروطه) ، وأين هذا من إجراء استصحاب الحكم (- أي المجعول -) بمجرد افتراض جزء الموضوع (- وهو العنب قبل الغليان والعنب قبل الغليان جزء الموضوع لا تمام الموضوع للحرمة فيكون القياس مع الفارق -) ؟!

بكلمة أخرى :

إنَّ كفايةَ ثبوت المجعول (- في الاستصحاب التنجيزي -) بتقدير وجود موضوعه في تصحيح استصحابه شيءٌ و(في مقامنا) كفايةُ الثبوت التقديري لنفس المجعول في تصحيح استصحابه دون تواجد تمام الموضوع لا خارجا (- كما هو واضح -) ولا تقديرا شيءٌ آخر (لأن الفرض هو العنب قبل الغليان وهو تقدير جزء الموضوع ، وهذا غير الاستصحابات التنجيزية لأنه في الاستصحاب التنجيزي يوجد تقدير تمام الموضوع ، فقياس الاستصحاب التعليقي على ما يجريه الفقيه في الاستصحاب التنجيزي في الأحكام الكلية قياس مع الفارق) .

التوضيح :

تحقيق السيد الشهيد :

إلى هنا كان اعتراض المحقق النائيني وكان جواب الشيخ الأنصاري وجواب المحقق العراقي ، وقد تبيّن أن الجوابين غير تامين ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو رأي السيد الشهيد في أن اعتراض المحقق النائيني تام أو غير تام ؟

الجواب :

اعتراض المحقق النائيني تام من وجه وغير تام من وجه آخر ، فيوجد تفصيل في الاستصحاب التعليقي ، فلا ينفي السيد الشهيد الاستصحاب التعليقي مطلقا ولا يثبته مطلقا ، الظاهر من كلام المحقق النائيني أنه يرفضه مطلقا ، والظاهر من كلام المحقق العراقي أنه يقبله مطلقا ، ولكن السيد الشهيد يقول بالتفصيل بين حالة وحالة أخرى .

يوجد بحث بين الأعلام يأتي في بحث الخارج ، وهو أن الشارع حينما أخذ قيدا في الحكم هل القيد يرجع إلى الموضوع أو لا يرجع إلى الموضوع ؟

والسيد الشهيد يقول بأن القيود التي تؤخذ في حكم مجعول من الأحكام الشرعية يمكن أن تتصور على نحوين ، لنفترض أنه يوجد حكم كالحرمة ، وهذا الحكم له قيدان وخصوصيتان ، ولكن حرمة العصير العنبي لها قيدان : كونه عنبا وكونه مغليّا ، وتقييد الحكم بخصوصيتين لها حالتان :

الحالة الأولى :

أحد القيدين في عَرْضِ القيد الآخر ، ولا توجد طولية بين القيدين ، ومثاله : " العنب المغلي حرام " ، وهذه قضية حملية موضوعها العنب المغلي ومحمولها الحرمة ، فيوجد قيدان : العنب والغليان ، والحرمة تترتّب إذا وجد العنب ووجد الغليان ، ويمكن وضعها على شكل قضية شرطية فتقول : " العنب إذا غلى حَرُمَ " .

الحالة الثانية :

نجعل الموضوع العنب فقط ، ونجعل المحمول الحرمة المقيَّدة بالغليان ، فالغليان قيد في المحمول الذي هو الحرمة ، وهنا الغليان في طول العنب لأن المحمول في طول الموضوع ، وقيد المحمول يكون في طول الموضوع ، فالغليان يكون في طول العنب ، فنقول " (العنب) (إذا غلى حرم) " ، وهذه القضية مركبة من حملية وشرطية ، الموضوع هو العنب ، والمحمول هو "إذا

غلى حرم" قضية شرطية مجعولة من قِبَلِ الشارع ، والقضية الشرطية المجعولة من قِبَلِ الشارع يمكن استصحابها ، وهناك لم يمكن استصحاب القضية الشرطية لأنها منتزَعة من قِبَلِ العقل ، فيقول السيد الشهيد بالتفصيل ، وذلك بأن القضية الشرطية التعليقية التي نريد أن نستصحبها إن كانت انتزاعا عقليّا فلا يجري الاستصحاب ، ومورده هو الحالة الأولى أي في حالة أن إحدى الخصوصيتين في عَرْضِ الخصوصية الأخرى ، وإن كانت القضية الشرطية التعليقية مجعولة من قِبَلِ الشارع فلها حدوث وفي حالة الزبيبية التي تغلي نشك في بقائها فنستصحب القضية الشرطية ، وحيث إن الشرط تحقق في الخارج وهو غليان الزبيب فنحكم بحرمة الزبيب إذا غلى ، فهذه القضية الشرطية المجعولة من قِبَلِ الشارع لها حدوث وبقاء ، وحينما غلى الزبيب تحقق شرط تلك القضية الشرطية وهو الغليان فتكون الحرمة فعلية .

بعبارة أخرى :

يوجد قيدان : العنبية والغليان ، ونسلِّم أن كلا القيدين يرجعان إلى الموضوع ، ورجوعهما إلى الموضوع لا يبرهن أن بينهما عَرْضِيَّة أو طوليّة ، فرجوع القيود إلى الموضوع أعم من كون بعضها في عَرْضِ البعض الآخر أو في طول البعض الآخر ، مثلا تارة نقول " العنب المغلي حرام " ، وبعد فرض أن القضية الحملية ترجع إلى القضية الشرطية فهذه القضية الحملية ترجع إلى قولنا " إذا وُجِدَ عنب وغلى كان حراما " ، وهذه القضية الشرطية انتزاعية من قِبَلِ العقل ، ولا يمكن استصحاب القضية الشرطية المنتزَعة من قِبَلِ العقل ، فالعنب والغليان قدِّرا في مرتبة واحدة ، وهو التقدير الذي يستبطنه الموضوع في القضية الحملية ، وقد يفرض أن العنب والغليان يقدَّران بتقديرين وأحدهما في طول الآخر ، وهذا يتصوّر بنحوين ، ونذكر نحوا واحدا من الجعل وهو " العنب إذا غلى حَرُمَ " ، فهنا توجد قضيتان : قضية حملية وقضية شرطية ، فالحملية موضوعها هو " العنب " لا " العنب المغلي " ، ومحمولها هو " إذا غلى حَرُمَ " ، والقضية الشرطية فيها مقدَّم وجزاء أي شرط ومشروط ، وموضوع القضية الحملية مقدَّم على كامل محمولها ، وفي القضية الشرطية الشرط مقدَّم على المشروط ، والغليان جزء من المحمول ، والغليان مقدَّم على الحرمة ، فيكون العنب مقدَّما على الغليان ، فالغليان يأتي في طول العنب ، فيكون العنب والغليان في مرتبتين لا في مرتبة واحدة ، وهنا يمكن الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

تحقيق السيد الشهيد :

والتحقيق أن إناطة الحكم بالخصوصية الثانية (- كالغليان -) في مقام الجعل تارة تكون في عرض إناطته (- أي إناطة الحكم -) بالخصوصية الأولى (- كالعنب -) بأن قيل " العنب المغلي حرام " ، و(تارة) أخرى تكون (إناطة الحكم بالخصوصية الثانية) على نحو مترتِّب وطوليّ (بالنسبة إلى الخصوصية الأولى) بمعنى أن الحكم يُقَيَّدُ بالخصوصية الثانية (- أي بالغليان -) ، وبما هو (- أي الحكم -) مُقَيَّد بها (- أي بالخصوصية الثانية -) يناط بالخصوصية الأولى بأن قيل " العنب إذا غلى حَرُمَ " ، فإن العنب هنا يكون موضوعا للحرمة المنوطة بالغليان خلافا للفرضية الأولى التي كان العنب المغلي بما هو كذلك (- أي بما هو عنب مقيَّد بالغليان -) موضوعا للحرمة .

ففي الحالة الأولى يتجه الاعتراض المذكور (من المحقق النائيني) ولا يجري الاستصحاب في القضية الشرطية (في الاستصحاب التعليقي) لأنها (- أي لأن القضية الشرطية -) أمر منتزع (عقلا) عن الجعل وليست هي الحكم المجعول (، فهنا لا يجري الاستصحاب لأن القضية الشرطية " إذا وجد عنب وغلى حرم " قضية شرطية انتزاعية من قِبَلِ العقل ، والقضية التعليقية الانتزاعية من قِبَلِ العقل لا يجري فيها الاستصحاب عندما كان الكلام عن جواب الشيخ الأنصاري) .

وأما في الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في نفس القضية الشرطية التي وقع العنب (- وحده بدون المغلي -) موضوعا لها لأنها (- أي لأن القضية الشرطية -) مجعولة من قِبَلِ الشارع بما هي شرطية ومرتَّبة على عنوان العنب ، فالعنب موضوع للقضية الشرطية حدوثا يقينا ويشك في استمرار ذلك بقاء (عندما يكون العنب زبيبا مع الحفاظ على وحدة الموضوع) فتستصحب (القضية الشرطية المجعولة من قِبَلِ الشارع) .

إذن :

هذا تمام الكلام في الاعتراض الأول الذي ذكره المحقق النائيني ، وتبيّن أن جواب الشيخ الأنصاري وجواب المحقق العراقي غير تامين ، والسيد الشهيد اختار التفصيل ، وذلك بأن القضية الشرطية التعليقية إن كانت انتزاعا عقليّا فلا يجري الاستصحاب فيها ، ومورده هو الحالة الأولى أي في حالة أن إحدى الخصوصيتين في عَرْضِ الخصوصية الأخرى ، وإن كانت

القضية الشرطية التعليقية مجعولة من قِبَلِ الشارع فلها حدوث ، وفي حالة الزبيبية التي تغلي نشك في بقائها فنستصحب القضية الشرطية ، فحينما غلى الزبيب تحقق شرط تلك القضية الشرطية وهو الغليان فتكون الحرمة فعلية .

التوضيح :

الاعتراض الثاني لنفي الاستصحاب التعليقي :

الاستصحاب التعليقي يلزم منه الأصل المثبِت ، والأصل المثبِت ليس بحجة ، نسأل : ماذا تريدون من الاستصحاب التعليقي ؟

تريدون فعلية المجعول حتى يترتّب على فعلية المجعول التنجيز والتعذير ، فنسأل : هل التنجيز والتعذير فرع الفعلية أو حتى لو كانت القضية معلَّقة فيترتب التنجيز والتعذير ؟

الحكم يتنجز على المكلف ويدخل في عهدته إذا كان الحكم فعليا ، والحكم التعليقي لا يُدْخِلُ شيئا في عهدة المكلف ، مثلا نقول إذا أوجب الله شيئا فإنه يجب علي الآن أن أصلي ، فالآن لا تجب علي الصلاة لأن الحكم تعليقي ، والذي يدخل شيئا في العهدة ويترتب عليه التنجّز هو الحكم الفعلي ، فإذا لم يكن الحكم فعليا فلا يتنجّز شيء ، ولنفرض أننا استصحبنا القضية التعليقية فلا يترتَّب عليه تنجيز لأن المستصحَب قضية تعليقية والحكم تعليقي لا فعلي، والحكم التعليقي لا ينجِّز على المكلف شيئا ولا يُدْخِلُ في عهدة المكلف شيئا .

صحيح أن هذه قضية تعليقية ، ولكن عندما استصحبنا هذه القضية التعليقية إلى حالة الزبيبية ففي الزبيبية تحقق الشرط وهو الغليان ، نعم في حالة العنبية كانت القضية تعليقية لأن الغليان لم يكن متحقِّقا ، ولكن في حالة الزبيبة القضية ليست تعليقية بل تحقق الشرط وهو الغليان ، وإذا تحقّق الشرط يكون المجعول فعليّا والمجعول الفعلي يكون منجِّزا ، والجواب أن ترتّب فعلية المجعول على وجود الشرط خارجا ترتب عقلي لأنه نسبة العلة إلى المعلول ، والاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية .

إذن :

كان الكلام في الاعتراضات التي وجِّهت إلى الاستصحاب التعليقي لنفيه من الأساس ، والاعتراض الأول هو عدم التسليم بتواجد ركني الاستصحاب لأنه لا يوجد يقين بالحدوث ، ومر سابقا الجواب عنه ، والاعتراض الثاني هو التسليم بتواجد ركني الاستصحاب : اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فيجري الاستصحاب ، ولكن الاستصحاب أصل عملي ولا بد

أن يؤدي إلى أثر عملي وهو التنجيز والتعذير ، والاستصحاب في مقامنا لا يؤدي إلى التنجيز لأن التنجيز فرع الحكم الفعلي والاستصحاب يثبت حكما تعليقيا ، والحكم التعليقي لا يترتب عليه التنجيز ، فإن قلت بعد أن استصحبنا الحكم التعليقي تحقق شرطه ، وإذا تحقق شرط الحكم التعليقي فالمعلَّق عليه يكون فعليا ، وإذا كان فعليا فإنه يكون منجَّزا ، صحيح أن الحكم قبل الغليان كان معلَّقا وهو المستصحَب ، ولكنه بعد غليان الزبيب تحقق شرطه فيكون المعلَّق عليه – وهو الحرمة – فعليا ، وإذا صار فعليا كان منجَّزا ، قلنا بأن ترتب المجعول وصيرورته فعليا بعد تحقق شرطه وهو الغليان ترتب عقلي ، واللوازم العقلية للمستصحَب لا تثبت بالاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض الثاني :

أنّا إذا سلمنا تواجد ركني الاستصحاب في القضية الشرطية فلا نسلِّم جريان الاستصحاب مع ذلك (– أي مع التسليم بتواجد ركني الاستصحاب : اليقين بالحدوث والشك في البقاء –) لأنه (– أي لأن الاستصحاب –) إنما يُثْبِتُ الحكم المشروط (المعلَّق) وهو (– أي والحكم المشروط المعلَّق –) لا يقبل التّنجّز (، فلا يوجد أثر عملي ، ومع عدم وجود الأثر العملي لا يجري الاستصحاب) ، وأما ما يقبل التنجز فهو الحكم الفعلي (، ولا يوجد هنا حكم فعلي لأن المستصحَب هو الحكم المشروط المعلَّق) ، فما لم يكن المجعول فعليا لا يتنجز الحكم ، (فإن قال قائل : نستصحب الحكم المشروط ثم يتحقق شرطه وهو غليان الزبيب فيكون المجعول فعليا فيتنجَّز ، قلنا :) وإثبات فعلية المجعول عند وجود الشرط باستصحاب الحكم المشروط (هذا الإثبات) متعذِّر لأن ترتب فعلية المجعول – عند وجود الشرط – على ثبوت الحكم المشروط عقلي وليس شرعيا (، وكونه فعليا بعد تحقق شرطه هذا من الأمور العقلية ، وهي من اللوازم العقلية للمستصحَب ، واللوازم العقلية لا يمكن إثباتها بالاستصحاب) .

التوضيح :

الرد على الاعتراض الثاني :

الاعتراض الثاني غير تام ، ويأتي ردان وهما :

الرد الأول على الاعتراض الثاني :

ورد في الاعتراض أن التّنجّز فرع فعلية الحكم ، نقول إن التنجز غير متوقف على فعلية

الحكم ، فلا نقبل أن التنجز فرع فعلية الحكم بل التنجز والدخول في عهدة المكلف يتوقف على وصول الكبرى – أي الجعل – وتحقّق الصغرى وهو الموضوع مع شرطه وهو الغليان أي الزبيب المغلي ، وفي المقام وصلت الكبرى بالاستصحاب ، وتحقق الموضوع مع شرطه وهو الزبيب المغلي ، فيكون الحكم فعليا فيكون منجَّزا لأن التنجز يتوقف على وصول الكبرى وتحقق الصغرى وهو الموضوع .

بعبارة أخرى :

التنجيز يكفي فيه إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط لأن وصول الكبرى والصغرى معا كافٍ لحكم العقل بوجوب الامتثال ، فكلما كان أحدهما محرَزا صح إحراز الآخر بالتعبد لترتب التنجيز عليه بحسب الفرض ، وعلى مباني المحقق النائيني من أن الجعل غير المجعول فهذا الكلام لا يتم ، وأما على مباني السيد الشهيد التي حققها في القسم الأول من الحلقة الثالثة من أن المجعول أمر متوهم يتصوره العقل وليس للمجعول واقعية وراء الجعل الذي أوجده الشارع ، والمحقق النائيني يقول إن الجعل شيء وله واقعية تشغل صفحة الوجود وأن المجعول بعد فعلية الموضوع شيء آخر يشغل أيضا صفحة من صفحات الوجود ، فالجعل شيء والمجعول شيء آخر ، والاعتراض الثاني نشأ من تصورات مدرسة المحقق النائيني من أن فعلية المجعول أمر يتحقق وراء مرحلة الجعل وأن المنجِّز عقلا هو إحراز المجعول الفعلي ، وقد تقدم سابقا أنه لا واقع حقيقي وراء الجعل وأن مرحلة فعلية المجعول مرحلة وهمية تصورية تنشأ من ملاحظة الجعل بالحمل الأولي أي التغيّر بما هو صفة للماء لا بما هو في أفق ذهن الجاعل ، وهذا التصور بأنه صفة لشيء يُتَوَهَّم أنه شيء وراء الجعل مع أنه ليس شيئا وراء الجعل ، الشارع يقول : " جعلت الحرمة " ، والحرمة هي الحكم المجعول الذي يتحقق بالجعل ، والحرمة حينما تتحقّق لهذا الماء هي نفس الحرمة المجعولة بالجعل لا شيء آخر ، فتلك الحرمة كانت كلية وهذه الحرمة جزئية ، فالحرمة المجعولة بعد فعلية الموضوع ليس شيئا واقعا وراء ذاك الجعل ، ولكن الذهن يتوهم أنها شيء آخر .

التطبيق على الكتاب :

الرد على الاعتراض الثاني :

ونلاحظ على ذلك :

الرد الأول على الاعتراض الثاني :

أولا أنه يكفي في التنجيز إيصال الحكم المشروط مع إحراز الشرط (- وفي حالة غليان الزبيب الحكم المشروط واصل بالتعبد بسبب تمامية ركني الاستصحاب : اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، والشرط وهو الغليان حاصل بالوجدان ، فيكون منجَّزا وداخلا في عهدة المكلف ويقول العقل بوجوب الامتثال -) لأن وصول الكبرى والصغرى معا كافٍ لحكم العقل بوجوب الامتثال .

التوضيح :

الرد الثاني على الاعتراض الثاني :

مر سابقا تحت عنوان " مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحاب " أنه إذا كانت اللوازم العقلية لازمة للمستصحَب فلا تثبت بدليل الاستصحاب ، وأما إذا كانت اللوازم العقلية لازمة لنفس الاستصحاب فهي حجة لأن دليل الاستصحاب أمارة واللوازم العقلية للأمارة حجة ، وفي المقام هذا الحكم الشرعي الذي حصلنا عليه ليس لازما للمستصحَب بل لازم لنفس الاستصحاب ، فالاستصحاب يقول إنه إذا تحققت الكبرى وتحقق شرطها فيترتب عليها الحكم، نعم صحيح أن هذا ترتب عقلي ولكن الكبرى والصغرى واصلة إلينا ، واللازم العقلي لم نستفده من المستصحَب فقط بل المستصحَب كان جزءا والجزء الآخر هو الشرط وهو الغليان، ولكن السيد الشهيد هنا يقيِّد فيقول إن هذا كله يتم بناء على جعل الحكم المماثل ، والاعتراض الثاني لا يتم بناء على هذا المسلك ، وتقدم في القسم الأول من الحلقة الثالثة في الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية الكلام عن مسلك جعل الحكم المماثل للشيخ الأنصاري، عندما نقول إن خبر الثقة حجة فمعنى الحجية هو أن الشارع يجعل حكما مماثلا مطابقا لما أخبر به الثقة ، جعل الحكم المماثل هو بيان لتفسير جعل الحجية ، وعلى مسلك الكاشفية وجعل الطريقية والعلمية معنى الحجية هو اعتبرت الظن يقينا وعلما ، فعلى مسلك جعل الحكم المماثل إذا أخبرنا الثقة بوجوب صلاة الجمعة فمعنى جعلت خبر الثقة حجة هو أنشأت لك أيها المكلف حكما تكليفيا مماثلا لما أخبر به الثقة ، والآن نطبق على محل الكلام، حجية الاستصحاب معناها جعلت لك أيها المكلف حكما تكليفيا مماثلا مطابقا لما دل عليه دليل الاستصحاب ولما أدى إليه الاستصحاب ، والحكم الشرعي التكليفي هو لازم عقلي للاستصحاب لا لازم عقلي للمستصحَب ، واللوازم العقلية للاستصحاب حجة ، فقولكم إن

الحكم لازم عقلي واللوازم العقلية للمستصحَب ليست حجة قولكم غير تام لأن الحكم لازم عقلي ولكنه لازم عقلي للاستصحاب فيكون حجة ، وهذا معنى أن الاعتراض الثاني لا يتم بناء على مسلك جعل الحكم المماثل ، وأما على المسالك الأخرى فيتم الاعتراض الثاني ويكون الحكم لازم المستصحَب فلا يجري الاستصحاب .

فالاعتراض الثاني لا يتم بناء على مسلك جعل الحكم المماثل حيث يكون جعل حكم مماثل للقضية المشروطة وهي في مثال الزبيب " إذا غلى حرم "كحكم شرعي ظاهري لازم عقلا لفعلية تلك الحرمة الظاهرية عند تحقق الغليان في الزبيب لأنه لازم لاستصحاب القضية الشرطية – لا لازم للمستصحَب – ، وإذا تحقق الشرط يكون تنجيز الحكم فعليا .

التطبيق على الكتاب :

الرد الثاني :

وثانيا أن دليل الاستصحاب إذا بنينا على تكفّله لجعل الحكم المماثل كان مفاده في المقام ثبوت حكم (تكليفي) مشروط ظاهري (لا واقعي) ، وتحول هذا الحكم الظاهري إلى فعلي عند وجود الشرط لازم عقلي لنفس الحكم الاستصحابي المذكور لا للمستصحَب ، وقد مر بنا سابقا (تحت عنوان " مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحاب ") أن اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب تترتب عليه بلا إشكال .

التوضيح :

الاعتراض الثالث :

في الاعتراض الأول أنكرنا تمامية ركني الاستصحاب : اليقين بالحدوث والشك في البقاء فالمقتضي موجود ، وفي الاعتراض الثاني سلّمنا بتمامية ركني الاستصحاب ولكن لا يترتّب التنجيز فالمقتضي موجود ولكن لا يترتّب عليه التنجيز .

وهنا في الاعتراض الثالث نسلِّم بتمامية ركني الاستصحاب ونسلِّم بترتّب التنجيز فالمقتضي تام والتنجيز مترتّب عليه ولكن المانع والمعارِض موجود ، وفي المقام الاستصحاب التعليقي في الأعم الأغلب معارَض باستصحاب تنجيزي في مورده فيتعارضان ويتساقطان ، فالنتيجة أن الاستصحاب التعليقي لا يجري لا لعدم المقتضي ولا لعدم التنجيز بل لوجود المانع ، والاعتراض الثالث أقوى اعتراض ، فلو غضضنا النظر عن الاعتراضات السابقة يبقى عندنا أن الاستصحاب التعليقي معارَض باستصحاب تنجيزي فيتعارضان ويتساقطان .

الاستصحاب التعليقي موجود ويقول " العنب إذا غلى حرم " ، والزبيب غلى ونشك أنه حرم أو لم يحرم فنستصحب الحرمة فيكون الزبيب حراما ، فالاستصحاب التعليقي يقول إن الزبيب حرام ، لنأتِ إلى نفس الزبيب ، هذا الزبيب قبل أن يغلي كان حلالا ، والحلية فعلية تنجيزية لا معلَّقة ، والآن نشك بعد غليانه أنه حرم أو لم يحرم فنستصحب الحلية فيكون الزبيب حلالا ، فالاستصحاب التنجيزي يقول إن الزبيب حلال ، ففي كل استصحاب تعليقي يوجد في مورده استصحاب تنجيزي معارِض فيتساقطان .

جواب الاعتراض الثالث :

يجاب على الاعتراض بجوابين :

الجواب الأول لصاحب الكفاية وتبعه المحقق الخوئي :

لا توجد معارَضة بين الاستصحابين ، فيوجد استصحابان قبل صيرورة العنب زبيبا ، ويوجد استصحابان بعد صيرورة العنب زبيبا ، وما نستصحبه هو الحرمة ما قبل الزبيبية مع الحفاظ على وحدة الموضوع بين العنب والزبيب ، ففي حالة العنبية قبل الغليان توجد قضيتان :

القضية الأولى :

العنب حلال حتى يغلي ، فحلية العنب مغيّاة بالغليان ، المغيَّ هو الحلية ، والغاية هي الغليان ، فالعنب حلال قبل الغليان ، وحرام بعد الغليان .

القضية الثانية :

العنب إذا غلى حَرُمَ ، الغاية التي كانت في القضية الأولى صارت شرطا في القضية الثانية .

وإذا كان التوافق موجودا قبل الغليان فهذا التوافق يكون موجودا بعد الغليان ، وإذا لم يوجد توافق قبل الغليان فلا يوجد توافق بعد الغليان .

النتيجة :

لا يوجد تنافٍ بين القضيتين ، القضية الأولى تقول إن العنب حلال قبل الغليان ، وإذا شككنا بعد الغليان بحرمة الزبيب فيمكن استصحاب الحلية التي كانت قبل الغليان ، والقضية الثانية تقول إن العنب إذا غلى حرم ، وإذا شككنا بحرمة الزبيب بعد الغليان فنستصحب الحرمة التي كانت قبل صيرورة العنب زبيبا ، ولا يوجد تناف في حالة العنبية بين هاتين القضيتين ، وبعد الاستصحابين لا يوجد تنافٍ أيضا ، فلا يوجد تعارض بين الاستصحابين ، في القضية الأولى الغليان غاية ، فالعنب حلال إلى أن يغلي ، فإذا غلى صار حراما ، وفي

القضية الثانية الغليان شرط ، فإذا غلى صار حراما ، فبمجرد تحقق الشرط ينتفي حكم المغيَّ لأن الحلية مغيّاة بالغليان ، فإذا تحققت الغاية لا يبقى المغيَّ بل ينتفي ، كان المغيَّ الحلية وتحققت الغاية فانتفت الحلية وجاءت الحرمة ، والقضية الثانية تقول العنب إذا غلى حرم ، فلا يوجد تنافٍ بين القضيتين لأن القضية الأولى تقول إن العنب قبل الغليان حلال فيكون بعد الغليان حراما ، والقضية الثانية تقول إن العنب بعد الغليان حرام أي أن العنب قبل الغليان حلال ، فالقضيتان متوافقتان .

وإذا استصحبنا الحلية قبل الغليان واستصحبنا الحرمة بعد الغليان فلا يتنافى الاستصحابان لأن أصلهما لم يكونا متنافيين ، فيوجد استصحاب آخر ولكنه لا يعارضه ، والمقدَّم هو الحرمة لأن شرطها تحقّق ، وإذا تحقق شرطه فمعناه أنه وجدت الغاية فارتفع المغيَّ أي ارتفعت الحلية ، فالغليان حصل للزبيب ، فإذا تحقق الغليان انتفت الحلية وصار الزبيب حراما .

إذن :

جواب صاحب الكفاية على الاعتراض الثاني هو أنه توجد قضيتان ، القضية الأولى هي "العنب حلال حتى يغلي" ، والقضية الثانية هي " العنب إذا غلى حَرُمَ " ، ولا يوجد تنافٍ بين هاتين القضيتين لأن الغاية في القضية الأولى هي شرط في القضية الثانية ، وإذا تحقق الشرط معناه تحقق الغاية ، ومع تحقق الغاية ينتهي حكم المغيى أي تنتهي الحلية ، فيكون العنب بعد الغليان حراما ، وفرضنا وحدة الموضوع بين العنب والزبيب ، نستصحب الحلية المغيّاة بالغليان لا الحلية المطلقة ، ونستصحب الحرمة المشروطة بالغليان ، والاستصحابان لا يتعارضان ، والذي يتقدّم هو الحرمة لأن شرطها تحقق وينتفي حكم المغيَّ أي تنتفي الحلية .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض الثالث :

أن استصحاب الحكم المعلَّق معارَض باستصحاب الحكم المنجَّز ، ففي مثال العنب كما يعلم بالحرمة المعلَّقة على الغليان سابقا كذلك يعلم بالحلية الفعلية المنجَّزة قبل الغليان فتستصحب (الحرمة المعلقة على الغليان والحلية الفعلية المنجزة قبل الغليان) ، ويتعارض الاستصحابان .

جواب الاعتراض الثالث :

وقد يجاب على ذلك بجوابين :

الجواب الأول :

أحدهما ما ذكره صاحب الكفاية من أنه لا معارضة بين الاستصحابين إذ كما أن الحرمة كانت معلقة (على الغليان) فتستصحب بما هي معلقة (- لأنه استصحاب تعليقي ، والغليان شرط للحرمة) كذلك الحلية كانت في العنب مغيّاة بالغليان فتستصحب بما هي مغيّاة (والغليان غاية للحلية) ، ولا تنافي بين حلية مغيّاة وحرمة معلقة على الغاية (لأنه إذا تحقق الشرط تحققت الغاية وإذا تحققت الغاية انتفى حكم المغيَّ ، وكذلك لا تنافي بين استصحابيهما) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الجواب الأول :

هذا الجواب غير تام لأنه لا نوقع التعارض بين الاستصحاب المعلَّق للحرمة وبين الحلية المغيّاة بالغليان حتى يقال إنه لا منافاة بينهما ، الآن نضع يدنا على الزبيب ، الزبيب قبل الغليان حلال ، هل الزبيب حلال مطلقا أو مقيَّد بالغليان ؟

لا نعلم وهذا أول الكلام ، حلية العنب كانت مقيَّدة بالغليان ، ولكن الزبيب قد لا يكون مقيَّدا بالغليان لأنه من الممكن أن الرطوبة لها مدخلية في الحرمة ، ولاحتمال مدخلية الرطوبة في الحرمة فإذا غلى الزبيب فإنه لا يحرم ، ولا نعلم أن حلية الزبيب مغيّاة بالغليان بل نشك في أنها مغيّاة بالغليان ، فتكون حلية الزبيب مطلقة غير مقيدة بالغليان لعدم وجود دليل على أنها مقيدة بالغليان ، ونستصحب الحلية المطلقة للزبيب بعد الغليان فيقع التنافي بين الاستصحابين لأن في القضية الأولى الحلية في العنب مغيّاة وغايتها شرط في القضية الثانية فلم يقع التنافي بين الاستصحابين ، ونضع يدنا على الزبيب ، فقبل الغليان الزبيب حلال قطعا ، وبعد الغليان نشك أن الزبيب حرم أو لم يحرم ، فنستصحب حلية الزبيب ، ونأتي إلى الاستصحاب التعليقي، إذا غلى حرم ، والآن غلى فيحرم ، فيقع التنافي بين الحلية والحرمة ، فلا نستصحب الحلية المغياة بل نستصحب الحلية المطلقة ، فيقع التنافي بين الاستصحابين ، والجواب الأول غير كاف لدفع الإشكال فلا يكون تاما .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الجواب الأول :

ونلاحظ على ذلك أن الحلية التي نريد استصحابها هي الحلية الثابتة بعد الجفاف (- أي في حالة كونه زبيبا -) وقبل الغليان ، ولا علم بأنها (- أي بأن الحلية -) مغيّاة (بالغليان)

لاحتمال عدم الحرمة بالغليان بعد الجفاف (- لاحتمال مدخلية الرطوبة في الحرمة -) فنستصحب ذات هذه الحلية (الثابتة بعد الجفاف وقبل الغليان ، لا نعلم عدم كون الحلية مغياة بالغليان ولا نعلم ثبوت كون الحلية مغياة بالغليان أي نشك بأنها مغياة بالغليان ، فبعد الغليان نشك بحرمتها وحليتها فنستصحب بقاء الحلية المطلقة للزبيب ، فتتنافي الحلية مع الحرمة الفعلية بعد تحقق الشرط ، والحلية مطلقة فتعارض الحرمة الفعلية المنجَّزة بعد تحقق شرطها وهو الغليان).

إذن :

كان الكلام في قول صاحب الكفاية في جوابه على الاعتراض الثالث ، ورد السيد الشهيد على جواب صاحب الكفاية بأن الحلية التي نثبتها في المقام ليست هي الحلية المغياة بالغليان الذي وقع شرطا في الحرمة التعليقية ، لو كان الأمر كما يقول صاحب الكفاية لتم الجواب الأول من أنه لا تنافي بين الحلية الفعلية والحرمة التعليقية لأن الحلية مغياة بالغليان والحرمة شرطها الغليان ، وإذا تحقق الغليان تحققت الحرمة وانتفى حكم المغيَّ أي انتفت الحلية ، ولكن الحلية التي نقولها ليست هي الحلية المغيّاة بل هي الحلية المطلقة الفعلية وهي الحلية الفعلية للزبيب لا حلية العنب ، وهي حلية مطلقة غير مقيَّدة بشيء ، فيتنافى استصحاب الحلية الفعلية للزبيب مع استصحاب الحرمة الفعلية للزبيب بعد الغليان ، فبعد تحقق الغليان استصحاب حلية الزبيب يقول إن الزبيب حلال فعلا ، والاستصحاب التعليقي صار فعليا لأن شرطه تحقق ويقول إن الزبيب حرام فعلا ، فيقع التنافي بين الحلية الفعلية والحرمة الفعلية أي يقع التنافي بين الاستصحابين ، فالسيد الشهيد يقول بأن الحلية التي تقع معارِضة للحرمة المستفادة من الاستصحاب التعليقي هذه الحلية ليست هي الحلية التي كانت للعنب وكانت مغيّاة بالغليان بل هذه الحلية هي الثابتة للزبيب وهي مطلقة غير مغيّاة بالغليان لأننا لا نعلم أن الزبيب إذا غلى يحرم أو لا يحرم بخلاف العنب فإنه دل الدليل على أن العصير العنبي إذا غلى فإنه يحرم ، فحلية الزبيب حلية مطلقة غير مقيَّدة غير مغيّاة وحلية العنب حلية مقيَّدة مغيّاة بالغليان ، فلو استصحبنا الحلية المقيَّدة لتم الجواب الأول من عدم وقوع التنافي بين الاستصحابين ، ولكننا نستصحب الحلية المطلقة ، وهي منافية للحرمة التعليقية التي تكون فعلية بعد الغليان .

التوضيح :

إشكال :

الحليـة المطلقـة لا مـورد لهـا لأن الحليـة المقيَّـدة المغيّـاة كانـت مقطوعـة والآن مشـكوكة فنستصحب الحلية المقيَّدة ولا يوجد مجال لحلية جديدة ، ويأتي دور حلية حادثة جديدة للزبيب إذا لم تكن للزبيب حلية مستصحَبة من حالة العنبيّة ، لو أن الله تعالى خلق الزبيب بلا أن يتحوّل العنب إلى زبيب لكان فيه حلية مطلقة مباشرة حادثة بحدوث الزبيب ، ولكن المفروض أن الزبيب ليست له حلية مستقلة بل له حلية مأخوذة من حلية العنب لأن الزبيب متحول من العنب والعنب له حلية مقيَّدة ، وبعد أن صار العنب زبيبا نشك أن تلك الحلية المقيَّدة ارتفعت أو لم ترتفع فنستصحب الحلية المقيَّدة المغيّاة ، لو كانت عندنا حلية حادثة مستقلة للزبيب فالأمر كما ذكر السيد الشهيد ، ولكن لم تحدث حلية مستقلة لأن الحلية المقيَّدة المغيّاة تمنع من حدوث حلية جديدة للزبيب ، فهذا الزبيب كان عنبا وكان حلالا ولكن حلية مقيَّدة بالغليان والآن نشك أن تلك الحلية المقيَّدة موجودة أو غير موجودة فنستصحب الحلية السابقة المغياة بالغليان .

التطبيق على الكتاب :

إشكال :

فإن قيل إن الحلية الثابتة قبل الجفاف نعلم بأنها مغيّاة (، وكانت موجودة للعنب) ، ونشك في تبـدلها إلى الحليـة غـير المغيّـاة بالجفـاف (- الجـار والمجـرور متعلّقـان بـ " المغيّـاة " -) ، فنستصحب تلك الحلية المغيّاة المعلومة قبل الجفاف (، فالآن بعد أن تحوّل العنب إلى زبيب نشك أن تلك الحلية زالت فتحدث حلية جديدة أو بقيت فلا تحدث حلية جديدة ، فيوجد يقين بالحدوث وشك في البقاء فنستصحب بقاء الحلية المغيّاة ، فلا يبقى مجال لحلية جديدة ، فيرتفع التنافي لأنه لا تنافي بين حلية منجَّزة مغيّاة وبين حرمة مشروطة بتحقق الغاية وهي الغليان ، وهذا ما يمكن أن يقال في توجيه قول صاحب الكفاية) .

التوضيح :

جواب الإشكال :

هذا الإشكال غير تام ، نضع يدنا على الحلية الموجودة للزبيب ونقطع بوجود حلية للزبيب الآن ، ولكن الشك في أنها مقيَّدة مغيّاة أو مطلقة ، وإذا استطعنا أن نثبت بدليل شرعي أنها

مغيّاة فلا مجال للحلية المطلقة ، وإن لم نستطع أن نثبت ذلك فتكون الحلية مطلقة ، ويستحيل اجتماع حليتين على مورد واحد لأنه من اجتماع المثلين بناء على القاعدة العقلية التي تقدمت في الحلقة الثانية ، فلا يمكن اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد ، مثلا الزبيب لا يمكن أن توجد فيها حلية مستصحَبة من قَبْلِ الجفاف وحلية أخرى مختصّة بحالة الجفاف ، فنضع يدنا على الزبيب ونقطع بوجود حلية فيه ، ولكن أنها هي الحلية المغيّاة المستصحَبة فلا تنافي الحرمة أو هي الحلية المطلقة فتنافي الحرمة ، ولا يمكن أن نثبت أنها حلية مقيّدة لأنه أصل مثبت ، فلا تجتمع حليتان على موضوع واحد لأنه اجتماع للمثلين ، وهذا حكم عقلي لا حكم شرعي ، فإذا كان للمستصحَب حجية حتى في اللوازم العقلية لكنا ننفي الحلية المطلقة لأن الحلية المغيّاة لازمها العقلي أن لا توجد حلية مطلقة ، والأصل المثبت للمستصحَب ليس بحجة ، فلا تثبت الحلية المغيّاة ، ولم نثبت أن الحلية في الزبيب مطلقة ، وكل ما يمكن قوله هو أنه نقطع بالحلية ولا دليل يثبت أن الحلية مغيّاة فالنتيجة أن الحلية مطلقة ، فرجعنا إلى وقوع التنافي بين الحلية المطلقة والحرمة الفعلية .

إذن :

نقطع بحلية الزبيب ، وعلى المدّعي أن يثبت أن الحلية مغيّاة ، ويثبت ذلك بالأصل المثبت لأنه بعد أن استصحب يقول بأنه يلازمه عقلا عدم وجود الحلية المطلقة لأنه يستحيل اجتماع حليتين على موضوع واحد ، ولو لم تكن تلك الملازمة العقلية باستحالة اجتماع المثلين موجودة لما أمكن نفي الحلية المطلقة في الزبيب ، فينفي الحلية المطلقة بحكم العقل ، وهو لازم عقلي ، فيكون أصلا مثبتا ، والأصل المثبت ليس بحجة ، فالحلية موجودة ، ولا يمكن إثبات أن الحلية مغيّاة فالنتيجة بالضرورة أن الحلية مطلقة .

التطبيق على الكتاب :

جواب الإشكال :

كان الجواب أن استصحابها (- أي استصحاب الحلية المقيَّدة المغيّاة -) لا يعيِّن حال الحلية المعلومة بعد الجفاف ولا يُثْبِتُ أنها مغيّاة إلا بالملازمة (العقلية) للعلم بعدم إمكان وجود حليتين (في مورد واحد ، فالاستصحاب لا يمكن أن يثبت أن الحلية مغياة إلا بالأصل المثبت لأن اللازم عقلي والأصل المثبت ليس بحجة ، فمعلومية الحلية مع عدم الدليل على كون الحلية مقيَّدة فبالدلالة العقلية والالتزام تكون الحلية مطلقة) ، وما دامت الحلية المعلومة بعد الجفاف لا

مُثْبِتَ لكونها مغيّاة فبالإمكان استصحاب ذاتها (- أي ذات الحلية التي لا مثبت لكونها مغيّاة-) إلى ما بعد الغليان (، وتكون الحلية مطلقة بالضرورة ، فيقع التنافي بين الحلية المطلقة والحرمة الفعلية) .

إذن :

الجواب الأول لصاحب الكفاية على الاعتراض الثالث غير تام .

التوضيح :

الجواب الثاني للشيخ الأنصاري وتبعه المحقق النائيني :

في المقام الاستصحاب التعليقي الذي هو استصحاب الحرمة حاكم على الاستصحاب التنجيزي الذي هو استصحاب الحلية ، ولا يقع التعارض بين الاستصحابين ، فيقدَّم الاستصحاب التعليقي فيكون الزبيب حراما .

الوجه في ذلك :

يقول السيد الشهيد أنتم من أول الأمر عيّنوا لنا موقفكم من الاعتراض الثاني ، والاعتراض الثاني هو أنه حتى لو سلِّمنا بتواجد ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء فلا نسلِّم جريان الاستصحاب مع ذلك لأنه يثبت الحكم المشروط ، والحكم المشروط لا يقبل التنجّز ، وقلنا في الاعتراض الثاني إن الاستصحاب يجري ولكن لا يكون فعليا ولا يترتّب عليه أثر عملي لأن الأثر العملي من المنجزية مترتِّب على الفعلية ، واستصحاب الحكم المشروط لا يترتَّب عليه أثر عملي ، فعيِّنوا موقفكم من الاعتراض الثاني ، فإن قلتم إن الاستصحاب التعليقي لا يصل إلى الفعلية فالنتيجة أنه لا يقبل التنجز ، وعلى هذا الأساس فهو غير جارٍ في نفسه فلا تصل النوبة إلى أن يعارض الاستصحاب التنجيزي ، فيقع موردا للمعارضة مع الاستصحاب التنجيزي إذا تم الاستصحاب التعليقي من كل جهة ، فأراد أن يجري ولا يوجد له مانع إلا المانع الخارجي وهو الاستصحاب الآخر ، وأما إذا فرضنا أنه يوجد له مانع داخلي فلا تصل النوبة إلى أن نبحث أنه هل يسقط بالمانع الخارجي أو يتقدَّم على المانع الخارجي ، تصل النوبة إلى المانع الخارجي بعد وجود المقتضي وتحقّق الشرط ، وعند ذلك نعلِّل عدم تحقّق المقتضَى والأثر نعلِّله بوجود المانع الخارجي ، وأما إذا لم يكن المقتضِي موجودا فعدم تحقّق المقتضَى والأثر مبني على عدم وجود المقتضِي وليس مبنيا على وجود المانع ، فلا تصل النوبة إلى تعليله بوجود المانع بل يعلَّل بعدم المقتضِي ، وهذا البحث تقدَّم في أبحاث الترتّب ، فالنوبة

تصل إلى البحث عن المانع الخارجي إذا انتفى المانع الداخلي ، فأولا لا بدّ أن يعيّنوا موقفهم من الاعتراض الثاني ، هل الاعتراض الثاني تام أو غير تام ؟

فإن قلتم إن الاعتراض الثاني تام فالاستصحاب التعليقي لا يجري في نفسه فلا يعارض الاستصحاب التنجيزي ، ولا يجري الاستصحاب التعليقي في نفسه لأنه بناء على الاعتراض الثاني لا ينتهي إلى أثر عملي ، والاستصحاب من الأصول العملية ويتوقف على انتهائه إلى أثر عملي ، وفي المقام الاستصحاب التعليقي ليس له أثر عملي لأن التنجيز فرع الفعلية واستصحاب الحكم المشروط لا يثبت لنا الفعلية فلا يتحقق التنجيز ، هذا إذا قلنا إن الاعتراض الثاني تام .

وأما إذا نفينا الاعتراض الثاني وقلنا بعدم تماميته – كما قال السيد الشهيد في محله – لأن التنجيز ليس فرع الفعلية بل التنجيز فرع وصول الكبرى والصغرى فيحكم العقل بوجوب الامتثال ، وهنا يأتي الاعتراض الثالث ، والاستصحاب التعليقي يكون تام الأركان من كل جهة وجاريا في نفسه ، وهنا يأتي البحث في أن الاستصحاب التنجيزي يعارض الاستصحاب التعليقي أو لا يعارضه ، فالاعتراض الثالث يأتي دوره بعد أن ننتهي من الجواب عن الاعتراض الثاني ، ولو تم الاعتراض الثاني فالنوبة لا تصل إلى الاعتراض الثالث ، وقلنا إن الاعتراضات الثلاثة مترتِّبة ، فلو تم الاعتراض الأول فلا تصل النوبة إلى الاعتراض الثاني ، ولو تم الاعتراض الثاني فلا تصل النوبة إلى الاعتراض الثالث ، ولو لم يتم الاعتراض الأول ولا الاعتراض الثاني تصل النوبة إلى الاعتراض الثالث ، وعند الوصول إلى الاعتراض الثالث نقول بالحكومة .

سؤال : ما معنى الحكومة ؟

الجواب :

في الحلقة الثانية في بحث " الاستصحاب " في مسألة تقدّم الأصل السَّبَبِي على الأصل المُسَبَّبِي ، كمسألة الشك في مسألة طهارة الماء وغسل الثوب النجس به ، والسيد الشهيد هناك أسّس قاعدة وهي أنه إذا كان يوجد أصلان والأصل الأول يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس فيجري الأصل الأول ولا يجري الأصل الثاني ، فلو جرى الأصل الأول لمنع من جريان الأصل الثاني ، ولو جرى الأصل الثاني لما منع من جريان الأصل الأول ، لذلك يتقدَّم الأصل الأول على الأصل الثاني .

وفي المقام الاستصحاب التعليقي لو جرى فإنه يمنع من جريان الاستصحاب التنجيزي ولا

عكس أي أنه لو جرى الاستصحاب التنجيزي فلا يمنع من جريان الاستصحاب التعليقي ، فلو تم الاستصحاب التعليقي فيكون الشرط قد تحقّق فيكون الزبيب بعد الغليان حراما ، فلا يمكن جريان الاستصحاب التنجيزي بالحلية ، والاستصحاب التعليقي يعالج مورد الاستصحاب التنجيزي أي إذا جرى الاستصحاب التعليقي فلا يجري الاستصحاب التنجيزي ، فيتقدم الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي ، والتقدّم عليه هو معنى أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي ، وأما إذا جرى الاستصحاب التنجيزي بالحلية الفعلية فلا يتنافى مع الاستصحاب التعليقي الذي يقول إن الزبيب حرام إذا غلى ، فلا تتنافى الحلية الفعلية مع الحرمة التعليقية المشروطة التقديرية .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني للشيخ الأنصاري وتبعه المحقق النائيني :

والجواب الآخر ما ذكره الشيخ الأنصاري والمحقق النائيني من أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي .

توجيه ذلك :

ويمكن أن يقال في توجيه ذلك أن استصحاب القضية الشرطية للحكم إما أن يُثْبِتَ فعلية الحكم عند تحقّق الشرط (- أي يصل إلى مرحلة الفعلية والمنجزية -) وإما أن لا يُثْبِتَ ذلك (- أي لا يُثْبِتُ فعلية الحكم عند تحقق الشرط ، والاعتراض الثاني كان يقول إنه لا يُثْبِتُ ذلك) ، فإن لم يُثْبِتْ (ذلك) لم يَجْرِ (الاستصحاب التعليقي) في نفسه (حتى يقال بوقوع المعارضة بينه وبين الاستصحاب التنجيزي) إذ أي أثر لإثبات حكم مشروط لا ينتهي إلى الفعلية (، فلا قيمة للاستصحاب الذي لا ينتهي إلى الفعلية والتنجيز لأنه لا يوجد له أثر عملي) ، وإن أَثْبَتَ ذلك (- أي أَثْبَتَ فعلية الحكم عند تحقق الشرط -) تم الملاك لتقديم استصحاب الحكم المعلَّق على استصحاب الحكم المنجَّز وحكومته عليه (- أي وحكومة استصحاب الحكم المعلَّق على استصحاب الحكم المنجَّز -) وفقا للقاعدة المتقدمة (في بحث تقدّم الأصل السَّبَبِي على الأصل المُسَبَّبِي) في الحلقة السابقة (- أي الحلقة الثانية -) القائلة إنه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس (- أي الأصل الثاني لا يعالج مورد الأصل الأول ، ويعالج أي لا يعطي مجالا لجريان الأصل الثاني ، ففي كل أصلين إذا كان الأول لا يُبْقِي مجالا للثاني فإن الأول يتقدَّم ، ففي الاستصحاب التعليقي والاستصحاب

التنجيزي كلامنا في الأحكام ، فالضابطة هي أنه إذا جرى أحدهما فإنه ينفي وجود الثاني بخلاف جريان الثاني فإنه لا ينفي وجود الأول ، لذلك فالأول يتقدَّم على الثاني –) قُدِّمَ الأصل الأول على (الأصل) الثاني ، (وبيان ذلك :) فإن مورد الاستصحاب التنجيزي مرحلة الحكم الفعلي ، ومورد استصحاب (الحكم) المعلَّق مرحلة الثبوت التقديري للحكم ، والمفروض أن استصحاب (الحكم) المعلَّق يُثْبِتُ حرمةً فعليّةً وهو معنى نفي الحلية الفعلية (، ومع وجود الحرمة الفعلية لا يوجد مجال لوجود الحلية الفعلية أي أن الحرمة الفعلية تنفي الحلية الفعلية) ، وأما استصحاب الحلية الفعلية فلا ينفي الحرمة المعلقة ولا يتعرّض إلى الثبوت التقديري (لحكم يخالف الحلية الفعلية لأن الحرمة معلَّقة على شيء والحلية تقول أنا حليتي فعلية ، فلا تنافي بين الحلية الفعلية والحرمة التقديرية المشروطة لأنها ليست فعلية) .

رد السيد الشهيد على الجواب الثاني :

ونلاحظ على ذلك أن هذا (–أي تقدم الأصل الأول على الأصل الثاني أي حكومة الأصل الأول على الأصل الثاني–) لا يتم عند من لا يُثْبِتُ الفعلية باستصحاب القضية المشروطة (–ويتم عند من يثبت الفعلية باستصحاب القضية المشروطة إذا قلنا إن استصحاب القضية المشروطة يوصلنا إلى حكم فعلي ، والسيد الشهيد لم يقبل هذا الكلام ، فهم قالوا إنه لا يوجد تنجيز فقال السيد الشهيد بل يوجد تنجيز لأن التنجيز لا يتوقف على فعلية الحكم–) ويرى كفاية وصول الكبرى والصغرى في حكم العقل بوجوب الامتثال (كما هو رأي السيد الشهيد) ، (وبناء على قول من لا يقبل الفعلية) فإن استصحاب الحكم المعلَّق على هذا الأساس لا يعالج مورد الاستصحاب الآخر ليكون حاكما عليه (لأن الحرمة تقديرية ، والحرمة التقديرية لا تنافي الحلية الفعلية ، فلا توجد حكومة ، واستصحاب الحكم المعلَّق لا يُثْبِتُ الحرمة الفعلية ، فلا تتنافى مع الحلية الفعلية ولا توجد حكومة ، فهذه الحكومة تتم عند من يرى أن استصحاب الحكم المعلَّق المشروط يوجد حرمة فعلية فيتنافى مع الحلية الفعلية وتتقدم الحرمة الفعلية على الحلية الفعلية بالحكومة ، والسيد الشهيد لم يقبل ذلك لأنه أصل مثبت ، وإثبات الفعلية باستصحاب الحكم المشروط يكون من باب الأصل المثبت ، فالبعض لا يقبل بأن استصحاب الحكم المشروط يؤدي إلى فعلية الحرمة ، ومع عدم فعلية الحرمة فالحرمة التقديرية لا تتنافى مع الحلية الفعلية ، فلا معنى لأن تتقدم الحرمة التقديرية على الحلية الفعلية أي لا توجد حكومة ، وتتقدم الحرمة إذا صارت فعلية ، وهذا مبني على أن استصحاب الحكم المشروط

يؤدي إلى حرمة فعلية بعد تحقّق الشرط ، وإذا صارت الحرمة فعلية فإنها تنافي الحلية الفعلية ، وتتقدم الحرمة الفعلية على الحلية الفعلية بالحكومة) .

(وهذا تمام الكلام في التطبيق الأول من تطبيقات الاستصحاب ، وهو استصحاب الحكم المعلَّق ، وتلخّص مما تقدّم أن السيد الشهيد يرى التفصيل في جواب الاعتراض الأول .)

متن الكتاب :

٢- استصحاب عدم النسخ

تقدم في الحلقة السابقة ان النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة إلى مبادئ الحكم ، ومعقول بالنسبة إلى الحكم في عالم الجعل ، وعليه فالشك في النسخ بالنسبة إلى عالم الجعل يتصور على نحوين :

الأول : ان يشك في بقاء نفس الجعل وعدمه بمعنى احتمال إلغاء المولى له .

الثاني : ان يشك في سعة المجعول وشموله من الناحية الزمانية بمعنى احتمال ان الجعل تعلق بالحكم المقيد بزمان قد انتهى امده .

فإذا كان الشك من النحو الأول فلا شك في امكان اجراء الاستصحاب لتمامية أركانه ، غير أن هنا شبهة قد تمنع عن جريانه على أساس ان ترتب المجعول على الجعل ليس شرعيا بل عقليا فاثباته باستصحاب الجعل غير ممكن .

والجواب : انا لسنا بحاجة إلى اثبات شيء وراء الجعل في مقام التنجيز لما تقدم من كفاية وصول الكبرى والصغرى ، وعليه فالاستصحاب يجري خلافا للأصل اللفظي بمعنى اطلاق الدليل فإنه لا يمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى .

وإذا كان الشك من النحو الثاني فلا شك في امكان التمسك باطلاق الدليل لنفيه ، ولكن جريان الاستصحاب موضع بحث ، وذلك لامكان دعوى أن المتيقن ثبوت الحكم على المكلفين في الزمان الأول ، والمشكوك ثبوته على افراد آخرين وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني ، فمعروض الحكم متعدد الا بالنسبة إلى شخص عاش كلا الزمانين بشخصه .

وعلاج ذلك أن الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولا على نحو القضية الخارجية التي تنصب على الافراد المحققة خارجا مباشرة ، بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصب فيها الحكم على الموضوع الكلي المقدر الوجود ، وفي هذه المرحلة لا فارق بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعا الا من ناحية الزمان وتأخر الموضوع للقضية المشكوكة زمانا عن الموضوع للقضية المتيقنة ، وهذا يكفي لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء عرفا على نحو يعتبر الشك المفروض شكا في بقاء ما كان فيجري الاستصحاب .

والاستصحاب على هذا الضوء استصحاب تنجيزي مفاده التعبد ببقاء المجعول الكلي الملحوظ بما هو صفة لطبيعي المكلف .

وبالامكان التعويض عنه باستصحاب الحكم المعلق بأن يشار إلى الفرد المكلف المتأخر زمانا ويقال ان هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده ولا يزال كما كان ، وبذلك يتم التخلص عن مشكلة تعدد معروض الحكم ، ولكن توجد مشكلة أخرى يواجهها الاستصحاب في المقام سواء أجري بصيغته التنجيزية أو التعليقية ، وهي : انه معارض باستصحاب العدم المنجز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه ، وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عموما بمعارضته بالاستصحاب التنجيزي .

التوضيح :

٢- استصحاب عدم النسخ

التطبيق الثاني من تطبيقات الاستصحاب هو استصحاب عدم النسخ ، والنسخ على قسمين :

القسم الأول : نسخ ما في الشرائع السابقة :

ويأتي بحث أنه إذا ثبت حكم في الشرائع السابقة فهل الأصل أنه منسوخ إلا إذا ثبت بدليل أن ديننا شرعه أو الأصل أنه باقٍ إلا إذا ثبت بدليل في ديننا أن الشارع نسخه ؟

هل الشريعة الإسلامية عندما جاءت نسخت جميع الأحكام في الشرائع السابقة أو لا مع أنه يوجد عندنا يقين بأن هذا الحكم موجود في الشريعة السابقة وجاءت الشريعة الإسلامية ونشك أن هذا الحكم باق أو غير باق فنستصحب بقاء الحكم ؟

والسيد الشهيد لا يبحث هذا الموضوع وهو استصحاب أحكام الشرائع السابقة أو نسخ أحكام الشرائع السابقة .

والآن بحثنا في الشريعة الإسلامية ، فلو ثبت عندنا جعل وحكم ، وبعد ذلك شككنا أن هذا الجعل والحكم نُسِخَ أو لم ينسخ فهل يمكن استصحاب بقاء الجعل وعدم نسخه أو لا يمكن ذلك ؟

وهذا مرتبط بأن يكون الحكم والجعل فعليا في الشريعة الإسلامية لا أن يكون فعليا في

الشرائع السابقة ، والسيد الشهيد في الحلقة الثانية في بحث تصوير النسخ قال إن النسخ إما حقيقي وإما مجازي ، والنسخ الحقيقي والنسخ المجازي كلاهما يمكن تصويره في عالم الجعل ، وأما في عالم الملاك والإرادة – أي العنصر الأول والعنصر الثاني من عناصر مقام الثبوت – فإن النسخ الحقيقي فيه غير معقول عند الله تعالى ، ولكن عند غير الله سبحانه يمكن أن يقع النسخ الحقيقي في مقام الثبوت ، فالمشرّع غير الإلهي يدرك مصلحة في عمل معيَّن فيريد ذلك العمل ثم يجعل جعلا وحكما ويشرّع حكما وقانونا على وفق تلك المصلحة المدرَكة والمرادة منه، وتشريعه مطلق على نحو الإطلاق الأفرادي والأحوالي والأزماني ، وبعد مدة يتضح له أن المصلحة ليست في هذا العمل ، فينسخ حكمه السابق لأن قناعاته تتغيّر فتتغيّر إرادته فيجعل حكما وتشريعا جديدا ، وهذا غير معقول في الله الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، فالنسخ الحقيقي في عالم الملاك والإرادة غير معقول بالنسبة لله سبحانه وتعالى لأن لازمه الجهل، وهذا هو البداء المحال في حق الله سبحانه .

التطبيق على الكتاب :

تقدم في الحلقة السابقة أن النسخ بمعناه الحقيقي مستحيل بالنسبة إلى مبادئ الحكم (– أي الملاك والإرادة ، وهما العنصر الأول والعنصر الثاني من مقام الثبوت –) ، و(أن النسخ الحقيقي) معقول بالنسبة إلى الحكم في عالم الجعل (، فيجعل المولى حكما والملاك المدرَك والإرادة المتولِّدة منها كانت مقيَّدة ، فالمولى من أول الأمر يعلم أن ملاك الحكم مقيَّد بزمن معيَّن وإلى أمد معيَّن ، وإرادته لذلك الفعل مقيَّدة بزمن معيَّن أيضا ، ولكن الجعل – أي العنصر الثالث في مقام الثبوت – كان مطلقا بدون أن يقيِّده بزمن معيَّن حتى يعطي هيبة للحكم للمكلف بأن الحكم مستمر دائم ، وبعد ذلك ينسخ الحكم ، وذلك معقول ولا محذور فيه في عالم الجعل كما تقدَّم في الحلقة الثانية ، ولكن لا يعقل أن تكون المبادئ مطلقة ثم يحصل فيها نسخ ، فهذا محال .)

التوضيح :

القسم الأول من النسخ هو نسخ الجعل ، والمراد من الجعل هو الاعتبار الذي هو نفس عملية التشريع التي يقوم بها المولى عز وجل ، وليس معنى الجعل هو الآية الكريمة ، فالآية الكريمة مفادها الجعل وتدل على الجعل ، والآية الكريمة ليست هي الجعل ، والآية الكريمة تكون في مقام الإثبات أي إبراز الحكم وإعلانه لا في مقام الثبوت ، فالجعل هو التشريع والاعتبار

الصادر من الله تعالى ، ووضحنا أهمية العنصر الثالث – أي الاعتبار – من مقام الثبوت في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، وتأتي عدة أسئلة :

السؤال الأول : هل النسخ معقول في الجعل أو غير معقول ؟

الجواب :

نعم النسخ في الجعل معقول ، والنسخ يكون في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، ويأتي بحث أن النسخ هل يمكن أن يقع في زمن التشريع إذا وسعنا دائرة التشريع إلى زمن الأئمة عليهم السلام أو لا يمكن ، وأما في زماننا فالنسخ غير واقع لأن النسخ لا بد أن يكون من نفس المشرّع لا من مشرّع آخر ، فإذا علمنا بأن الجعل حصل وشككنا أنه نسخ أو لم ينسخ فيوجد يقين سابق بالجعل وشك لاحق به فنستصحب بقاء الجعل .

السؤال الثاني : هل توجد أدلة على أن هذا النحو من النسخ واقع في الشريعة ؟

الجواب :

نعم توجد أدلة على أن هذا النحو من النسخ واقع في الشريعة ، وهناك عدة آيات قالوا بأنها منسوخة بهذا المعنى من النسخ وهو نسخ الجعل ، فالجعل والحكم في الآية منسوخ ، ولكن السيد الخوئي في كتابه " البيان في تفسير القرآن " يستعرض كثيرا من هذه الآيات الكريمة ويناقش أنها منسوخة أو غير منسوخة .

ومن الآيات الكريمة التي قيل بأن الجعل والحكم منسوخ فيها هي قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدّموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم " (المجادلة : ١٢) .

هذه الآية الكريمة باتفاق الفريقين والروايات المستفيضة لم يعمل بها إلا أمير المؤمنين عليه السلام ، والرواية عن الشيخ الصدوق بإسناده عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : لقد علم المستحفظون من أصحاب النبي محمد صلى الله عليه وآله أنه ليس فيهم رجل له منقبة إلا وقد شركته فيها وفضلته ، ولي سبعون منقبة لم يشركني فيها أحد منهم . قلت : يا أمير المؤمنين فأخبرني بهن . فقال عليه السلام : إن أول منقبة لي أني لم أشرك بالله طرفة عين ولم أعبد اللات والعزى . . . ، وأما الرابعة والعشرون فإن الله عز وجل أنزل على رسوله " يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم " ، فكان لي دينار فبعته عشرة دراهم ، فكنت إذا ناجيت رسول الله صلى الله

عليه وآله أصدق قبل ذلك بدرهم ، ووالله ما فعل هذا أحد من أصحابه قبلي ولا بعدي ، فأنزل الله عز وجل : " أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجويكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون " (المجادلة : ١٣) ، فهل تكون التوبة إلا من ذنب كان ، أما الخامسة والعشرون . . .(الخصال ص ٥٧٢-٥٧٤).

إذن :

النسخ في الجعل ممكن بل واقع ، والرواية السابقة خير شاهد على وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية .

والشك في النسخ بالنسبة إلى عالم الجعل يُتَصَوَّرُ على نحوين :

النحو الأول من الشك في النسخ :

أن يشك في بقاء نفس الجعل وعدم بقائه بمعنى احتمال إلغاء المولى لنفس الجعل ، فهنا هل نستصحب بقاء الجعل أو لا نستصحب ؟ وهل يأتي إشكال على استصحاب الجعل هنا أو لا يأتي ؟

الإشكال الأول على استصحاب الجعل :

الإشكال الأول هو أن الجعل آني الوجود وليس له حدوث ولا بقاء ، والجعل من الموجودات التدريجية بل من الموجودات الآنية ، فهنا لا يجري الاستصحاب ، فالإشكال الأول على استصحاب الجعل هو أن الجعل آني الوجود وليس من الموجودات التدريجية ، وعليه فليس له حدوث ولا بقاء حتى يقال بوجود يقين بالحدوث وشك في البقاء فيستصحب بقاء الجعل .

جواب الإشكال الأول :

والسيد الشهيد يقول سلَّمنا وقلنا ذلك ، ولكن نسأل : قلنا إن الجعل آني الوجود فهل هو آني الوجود بالنظرة الدِّقِّيَّة العقلية أو بالنظرة الاعتبارية العرفية ؟

بالنظرة الدِّقِّيَّة العقلية الجعل ليس له حدوث ولا بقاء ، ولكن للجعل وجود اعتباري عرفي فنقول إن الله قبل سنة شرّع جعلا ، ونقول إن هذا الجعل الآن موجود ، أي له وجود اعتباري ممتدّ عبر الزمان ، بدأ من هناك وهو في كل آن آن موجود ، فهذا الحكم شرّع ، ولكن نحتمل أن هذا الحكم أُلْغِيَ من قِبَلِ المولى لأن الجعل له وجود حقيقي آنيّ منصرِم ، وهذا لا يقع فيه الاستصحاب ، ولكن له وجود اعتباري قابل للبقاء والاستمرار المُمْضَى من قِبَلِ الشارع ، وهذا هو الذي يقع فيه الاستصحاب .

الإشكال الثاني على استصحاب الجعل :

الاستصحاب الآخر يتم على مباني المحقق النائيني ، قال المحقق النائيني في التنجيز : لكي يكون الحكم منجَّزا في عهدة المكلف لا يكفي تشريع الجعل بل لا بد أن يصل الجعل إلى الفعلية .

فيكون المجعول الذي أُوجِدَ بالجعل والذي يكون فعليا هو الذي يدخل في العهدة وليس المجعول التقديري ، فعلى مباني المحقق النائيني ما يدخل في العهدة هو المجعول الفعلي ، فحينما نقول : " جعلت الوجوب " يكون الجعل والمجعول من قبيل الإيجاب والوجوب أو الإيجاد والوجود فلا فرق بين الإيجاد والوجود ولا فرق بين الجعل والمجعول فالاعتبار هو الجعل وما اعْتُبِرَ بهذا الجعل هو المجعول ، فعلى مبنى المحقق النائيني التّنجّز فرع الفعلية ، فلا بد أن يكون المجعول فعليا حتى يتنجَّز ويدخل في العهدة ، وعند ذلك يقول العقل بوجوب الامتثال ، والمحقق النائيني قال بفعلية الفرد الخارجي ، والسيد الشهيد عمّق البحث .

وترتب المجعول على الجعل ترتب عقلي لا ترتب شرعي ، ومفاد الاستصحاب هو ثبوت الجعل ، وباستصحاب الجعل – حيث يوجد بين الجعل والمجعول رابطة لا تنفك عقلا – يثبت المجعول فيدخل المجعول في العهدة فيجب الامتثال ، وهذه لوازم عقلية لا لوازم شرعية ، فباستصحاب الجعل لا يترتب عليه المجعول إلا بالأصل المثبِت ، فبالاستصحاب ثبّتنا الجعل أي الكبرى ، ويثبت المجعول بالأصل المثبِت ، فلا يمكن ترتيب التنجز على هذا الاستصحاب ، وإذا لم يترتب التنجز على هذا الاستصحاب فليس للاستصحاب أثر عملي ، ومن أركان الاستصحاب أن يترتب عليه أثر عملي لأن الاستصحاب من الأصول العملية .

جواب الإشكال الثاني :

لو كان السيد الشهيد من القائلين بأن التّنجّز فرع الفعلية –أي أن التنجز وبعد ذلك وجوب الامتثال لا يكفي فيهما أن نحرز أن المولى جعل بل لا بد أن يحصل لنا شيء وراء الجعل– فالإشكال الثاني يأتي ، ولكن السيد الشهيد يجيب بأن التنجز وبعد ذلك وجوب الامتثال عقلا فرع وصول الكبرى – أي الجعل – وتحقّق الصغرى – أي تحقّق الشرط والموضوع – ، ولا نحتاج أكثر من هذين الأمرين ، ولا نحتاج إلى تحقّق المجعول ، والكبرى محرَزة بالتعبّد ، والصغرى محرَزة بالوجدان ، فيتنجّز ويقول العقل بوجوب الامتثال .

إذن :

لا يأتي الإشكال الأول وهو أن الجعل آني الوجود وليس له حدوث ولا بقاء فلا يمكن استصحابه لأن وجود الجعل اعتباري ، ولا يأتي الإشكال الثاني بأن التنجز فرع الفعلية ، فاستصحاب الجعل ممكن في كل مورد حصل لنا يقين بالحدوث وشك في بقاء نفس الجعل ، فنستصحب بقاء الجعل .

النحو الثاني من الشك في النسخ :

وهو الشك في نسخ المجعول ، واتضح مما سبق أن المجعول هو الحكم الذي تحقّق بسبب الجعل كالوجوب والحرمة ، وتارة نعلم أن الحكم المجعول مطلق من حيث الزمان ، فيشمل كل من كان في الزمان الأول والزمان الثاني إلى قيام الساعة ، وتارة أخرى نحتمل بسبب وجود خصوصيات وقرائن – كالجفاف والرطوبة في العنب – أن الحكم المجعول قُيِّدَ بزمان فنشك في أن الخصوصية الزمانية لها مدخلية في فعلية المجعول أو ليست لها مدخلية ، مثلا الله تعالى أوجب علينا صلاة الجمعة في ظهر الجمعة ولكن نحتمل أن لحضور المعصوم عليه السلام مدخلية في هذا الوجوب ، والآن المعصوم عليه السلام غائب عنا ونشك أن صلاة الجمعة واجبة أيضا في عصر الغيبة أو ليست واجبة ، فالشك هنا شك في المجعول لا في الجعل ، فصلاة الجمعة واحدة من الواجبات في الشريعة ، ولكن في زمن الغيبة ليست واجبة ، وهذا معناه أن الجعل ليس منسوخا بل باقٍ ، ولكن لا نعلم أن المجعول مقيَّد بزمان أو غير مقيَّد بزمان ، فهل يمكن استصحاب بقاء المجعول أو لا يمكن ، وهذه هي الشبهة الحكمية ، فإلى الآن كنا نتكلم عن جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وعدم جريانه وبحثنا ليس في استصحاب الجعل ، فاستصحاب الجعل نوع آخر من الاستصحاب في الشبهة الحكمية ، فمحل الكلام بين الأصوليين –وقول البعض إن الشبهة الحكمية لا يجري فيها الاستصحاب– هو سعة دائرة المجعول وضيقها حيث قلنا إن استصحاب بقاء الجعل معارَض باستصحاب عدم الجعل الزائد وأجبنا عنه مفصَّلا سابقا ، وهنا يمكن استصحاب بقاء المجعول لأن أركان الاستصحاب تامة ولا توجد شبهة الأصل المثبِت ولا شبهة آني الوجود لأن المجعول له حدوث وبقاء ، فإذا شككنا في أن صلاة الجمعة واجبة في زمن الغيبة أو غير واجبة ولا يوجد دليل اجتهادي على الإثبات أو النفي فهل يمكن استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة أو لا يمكن إذا انتهت النوبة إلى الأصول العملية ؟ ، وهذا مرتبط بسعة دائرة المجعول وضيقها من حيث

عمود الزمان .

التطبيق على الكتاب :

وعليه فالشك في النسخ بالنسبة إلى عالم الجعل يُتَصَوَّرُ على نحوين :

النحو الأول :

أن يُشَكَّ في بقاء نفس الجعل وعدمه (- أي وعدم بقائه -) بمعنى احتمال إلغاء المولى له (- أي لنفس الجعل -) .

النحو الثاني :

أن يُشَكَّ في سعة المجعول وشموله (- أي شمول المجعول -) من الناحية الزمانية بمعنى احتمال أن الجعل (المطلق) تعلَّق بالحكم (- أي بالمجعول -) المقيّد بزمان قد انتهى أمده (- أي أمد ذلك الزمان -) .

الشك في نسخ الجعل من النحو الأول :

فإذا كان الشك من النحو الأول فلا شك في إمكان إجراء الاستصحاب (- أي استصحاب الجعل -) لتمامية أركانه (- أي أركان الاستصحاب ، فيمكن إجراء الاستصحاب ولكن بالنظر الاعتباري العرفي للجعل لا بالنظر العقلي الدقي الذي ليس له حدوث وبقاء ، وهذا هو الإشكال الأول وجوابه -) .

الإشكال الثاني :

غير أن هنا شبهة قد تمنع عن جريانه (- أي جريان الاستصحاب في الجعل -) على أساس أن ترتب المجعول على الجعل ليس (ترتّبا) شرعيا بل (ترتّبا) عقليا (- فلم يصلنا دليل شرعي يدل على أن هناك ملازمة بين الجعل والمجعول ، ولكن العقل قال بأن النسبة بين الجعل والمجعول كالنسبة بين الإيجاب والوجود أو بين الإيجاد والوجود -) فإثباته (-أي فإثبات المجعول-) باستصحاب الجعل غير ممكن (لأن اللوازم العقلية لا تثبت للمستصحَب) .

جواب الإشكال الثاني :

والجواب أنّا لسنا بحاجة إلى إثبات شيء وراء الجعل في مقام التنجيز (والدخول في العهدة ووجوب الامتثال) لما تقدّم (سابقا) من كفاية وصول الكبرى (- وهي الجعل -) والصغرى (-وهي تحقق الموضوع مع شرائطه وجدانا- ، بناء على رأي السيد الشهيد الذي يقول بأن التنجيز فرع وصول الكبرى وتحقّق الصغرى ، ولكن بناء على رأي المحقق النائيني لا يمكن

الجواب عن الإشكال الثاني لأن رأيه هو أن التنجيز فرع فعلية المجعول وفعلية المجعول عنده شيء غير الجعل ، والمجعول عند السيد الشهيد هو أمر وهمي ، وأما عند المحقق النائيني فالمجعول هو أمر حقيقي يختلف عن الجعل ، ففي مثال تحقق جعل وجوب الحج بآية الحج " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا" يتحقق المجعول إذا وجد زيد الخارجي متلبِّسا بشرائط الحج كالاستطاعة ، فالتنجيز عند المحقق النائيني فرع وجود الجعل أولا وفعلية المجعول وراء الجعل ثانيا، وعند ذلك يدخل الحكم في عهدة المكلف ويجب الامتثال ، وعند السيد الشهيد التنجيز فرع وصول الكبرى – وهي الجعل – أولا ، وهذا حكم والحكم له موضوع وشروط ، وفرع تحقق الصغرى – وهي الموضوع والشرائط – خارجا ثانيا ، ولا يوجد شيء وراء الجعل اسمه مجعول ، فالمجعول أمر وهمي وانتزاع عقلي ولا واقع له) ، وعليه فالاستصحاب يجري (في النحو الأول من النسخ ولا يجري الإطلاق) خلافا للأصل اللفظي (– أي الدليل الاجتهادي –) بمعنى إطلاق الدليل فإنه لا يمكن التمسك به لنفي النسخ بهذا المعنى (، إن الجعل لوجوب صلاة الجمعة ثبت بدليل لفظي كقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله " ، والدليل اللفظي دليل اجتهادي ، وشككنا أن الزمان الخاص قيد في هذا الوجوب أو ليس قيدا فننفيه بمقدِّمات الحكمة ، فالدليل اللفظي لم يقيَّد بزمان معيَّن ، فيكون مطلقا من حيث الزمان ، والنتيجة أنه تجب صلاة الجمعة في عصر الغيبة ، ومع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي ، فلماذا إذا شككنا في الجعل نتمسك بالاستصحاب الذي هو أصل عملي مع أنه يمكننا التمسك بالدليل اللفظي الذي هو دليل اجتهادي وننفي قيد الزمان بالإطلاق ومقدمات الحكمة ولا نحتاج إلى الأصل العملي؟! ، والسيد الشهيد هنا يعطينا قاعدة في الإطلاق والتقييد ، يقول هنا ليس من موارد نفي القيد بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، تارة أصل الجعل محقَّق ونعلم بتحقّقه – كوجوب صلاة الظهر – ولكن لا نعلم أن الجعل قُيِّدَ أو لم يُقَيَّدْ ، والجعل يكشف بالدلالة الالتزامية عن مراد المولى والملاك والإرادة ، فأصل مبادئ الحكم من الملاك والإرادة موجودة سواء كان قبل القيد أم بعد القيد ، فأصلها موجود ولكن لا نعلم أنه قُيِّدَ أو لم يُقَيَّدْ ، وكلامنا ليس في المجعول ، وهنا يجري الإطلاق ومقدمات الحكمة لنفي القيد ، وتارة أخرى يكون الشك في نفس أصل تحقّق الجعل في هذا الزمان ، وهنا لا يوجد شيء حتى يقال بتقييده ، فإذا كانت مبادئ الجعل مقيَّدة في الواقع ، فبعد ذلك الزمان لا يوجد جعل أي لا يوجد مراد للمولى أصلا ، فإذا لا يوجد مراد

-والقيد يحتاج إلى مقيَّد لأن القيد صفة يحتاج إلى موصوف فلا بد في حالة التقييد وإجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق لا بد أن يكون الموصوف محفوظا في الحالين ، وهنا الموصوف غير محفوظ في الزمان المتيقَّن والزمان المشكوك ، فإذا كان المراد في الواقع مختصا بالزمان الأول فلا يوجد شيء في الزمان الثاني – فهو شك في أصل وجود المراد وعدم وجوده لا شك في تقيّد المراد وعدم تقيّده ، وجريان الإطلاق ومقدمات الحكمة يأتي في حالة الشك في تقيّد المراد وعدم تقيّده ويكون المراد موجودا على كلا الحالين : حال التقيّد وحال عدم التقيّد ، ولكن إذا كان الشك في أصل وجود المراد فلا يجري الإطلاق ومقدمات الحكمة) .

الشك في نسخ الجعل من النحو الثاني :

وإذا كان الشك من النحو الثاني فلا شك في إمكان التمسك بإطلاق الدليل لنفيه (، ففي النحو الأول من النسخ يجري الاستصحاب ولكن الأصل اللفظي لا يجري ، وفي النحو الثاني من النسخ يجري الأصل اللفظي بلا أي إشكال ، ولكن وقع الشك في أنه يجري فيه الاستصحاب أو لا يجري) ، ولكن جريان الاستصحاب موضع بحث ، وذلك لإمكان دعوى (– والمدَّعي هو الشيخ الأنصاري في الرسائل –) أنّ المتيقَّنَ ثبوتُ الحكم على المكلفين في الزمان الأول (– زمان حضور المعصوم عليه السلام –) ، و(أنّ) المشكوكَ ثبوتُه على أفراد آخرين وهم المكلفون الذين يعيشون في الزمان الثاني (– زمان غيبة المعصوم عليه السلام –) ، فمعروض الحكم متعدِّد إلا بالنسبة إلى شخص عاش كلا الزمانين بشخصه (، وقال الشيخ الأنصاري في الرسائل قد يقال بأن الاستصحاب لا يجري لأن مورد الحكم متغيِّر ، فالذي يدخل في عهدة المكلف هو المجعول ، ولكل فرد مجعوله الخاص ، والذي تيقَّنَّا به في الزمان الأول في زمان الحضور هو المجعول على زيد ، وفي الزمان الثاني في زمان الغيبة الشك يكون لعمرو ، فمورد الوجوب مختلف ، هناك كان المجعول على زيد ، وهنا على عمرو ، فموضوع الحكم مختلف ، فلم تُحْرَزْ وحدة الموضوع فلا يجري الاستصحاب إلا في مورد واحد وهو أن الشخص كان معاصرا للزمن الأول والزمن الثاني ، فيكون المجعول في الزمن الأول زمن الحضور فعليا في حقه والآن في الزمن الثاني في زمن الغيبة يشك بأن ذلك المجعول رُفِعَ أو لم يُرْفَعْ فيستصحب بقاء المجعول) .

التوضيح :

الجواب الأول للمحقق النائيني :

في مقام الجواب عن هذه الشبهة التي طرحها الشيخ الأنصاري أجاب المحقق النائيني بناء على مبانيه في تصوير الجعل والمجعول ، فقال إن مجعول –كوجوب صلاة الجمعة – ليس للأفراد المحقَّقة الوجود خارجا أي أن المجعول ليس على نحو القضية الخارجية بل المجعول يكون للأفراد الأعم من المحقَّقة والمقدَّرة الوجود ، فالمجعول يكون على نحو القضية الحقيقية ، فيكون شاملا للفرد الذي يكون في زمن الغيبة ، ولكن هذا يتم على مبنى المحقق النائيني أي على وجود مجعول فعلي متحقِّق ، فالمحقق النائيني أجاب على الإشكال بأنه لو كانت القضية خارجية لجاء إشكال الشيخ الأنصاري ، ولكن القضي ليست خارجية بل حقيقية فلا يأتي إشكال الشيخ الأنصاري .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الأول للمحقق النائيني :

وعلاج ذلك (– على مباني المحقق النائيني –) أن الحكم المشكوك في نسخه ليس مجعولا على نحو القضية الخارجية التي تنصب على الأفراد المحقَّقة خارجا مباشرة (حتى يقال باختصاص الحكم بالأفراد في الزمان الأول) ، بل على نحو القضية الحقيقية التي ينصب فيها الحكم على الموضوع الكلّيّ المقدَّر الوجود ، وفي هذه المرحلة لا فارق بين القضية المتيقَّنة والقضية المشكوكة موضوعا إلا من ناحية الزمان وتأخر الموضوع (بلحاظ أفراد الموضوع) للقضية المشكوكة زمانا عن الموضوع للقضية المتيقَّنة (والأفراد لا يوجد فيها متيقَّن ومشكوك لأن الموضوع مقدَّر الوجود، والفارق يكون في خصوصية الزمان فقط ، ولا يوجد فرق في الأفراد لأن الموضوع هو الأفراد المقدَّرة الوجود الأعم من الموجودة في الزمان الأول والموجودة في الزمان الثاني ، ومع اختلاف الزمان فقط يوجد عندنا يقين بالحدوث وشك في البقاء فنستصحب بقاء الحكم بالنسبة للأفراد في الزمان الثاني) ، وهذا (الفارق الزماني) يكفي لانتزاع عنواني الحدوث والبقاء عرفا (–لا عقلا–) على نحو يُعْتَبَرُ الشك المفروض شكا في بقاء ما كان فيجري الاستصحاب.

التوضيح :

كان الكلام في استصحاب المجعول ، وقلنا بأنه يوجد إشكال طرحه الشيخ الأنصاري في

الرسائل ، وأجاب عن هذا الإشكال المحقق النائيني بناء على مبناه في تصوير الجعل والمجعول وقال بأن القضية هنا ليست قضية خارجية بل قضية حقيقية والمنظور فيها الأفراد الأعم من الأفراد الخارجية والأفراد المقدَّرة .

وهذا يتم بناء على مباني المحقق النائيني ، وأما على مبنى السيد الشهيد فهو غير تام ، ومن هنا نجد أن العبارة كانت "القضية الخارجية والقضية الحقيقية" ، ولكن بعد ذلك قال السيد الشهيد : "طبيعيّ المكلَّف" ، والسيد الشهيد لم يقبل معنى المجعول الذي طرحه المحقق النائيني ، والمعنى الذي قال به السيد الشهيد هو أن الجعل تارة يؤخذ بالحمل الشائع وتارة أخرى يؤخذ بالحمل الأولي ، والجعل بالحمل الأولي – كالحرمة أو النجاسة – يعدّ صفة للشيء الخارجي ، وهنا نأخذ الجعل بما هو صفة لأمر خارجي أي بالحمل الأولي ، وذاك الذي يؤخذ له الصفة هو طبيعي المكلف ، وطبيعي المكلف يشمل الأفراد في الزمن الأول والأفراد في الزمن الثاني .

سؤال : هل هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزي أو استصحاب تعليقي ؟

الجواب :

هو استصحاب تنجيزي لا تعليقي لأنه يوجد حكم لموضوع ، والموضوع هو طبيعي المكلف في الزمن الأول ، والآن نشك أن ذلك الحكم موجود أو غير موجود فنستصحب بقاء الحكم ، وليس المراد من الفعلية هو التحقّق الخارجي بل المراد من الفعلية هو أخذه بالحمل الأولي كما مر سابقا .

إشكال : إذا كان الأمر كذلك فلا يوجد حدوث وبقاء ، فعندنا يقين بالحدوث ، ولكن لا يوجد شك في البقاء ، فكيف نستصحب الحكم ؟

الجواب :

حيث إن الأفراد بعضهم متقدمون زمانا وبعضهم متأخرون زمانا فبلحاظ الأفراد عندنا يقين بالحدوث وشك في البقاء ، وعلى هذا الأساس يجري الاستصحاب التنجيزي .

الجواب الثاني للسيد الشهيد عن إشكال الشيخ الأنصاري :

وبالإمكان أن نجيب عن إشكال الشيخ الأنصاري بطريق آخر ، والطريق الآخر هو الاستصحاب التعليقي ، فنضع يدنا على زيد الموجود في الزمان الثاني زمان الغيبة ونريد أن نستصحب الحكم لنرى أن الحكم شامل له أو غير شامل ، فنقول لو كان زيد في الزمن الأول زمن الحضور لوجبت عليه صلاة الجمعة ، والآن كما كان ، ونستصحب هذه القضية التعليقية،

وهي الكبرى ، وقد وصلت بالاستصحاب ، وصغراها محقَّقة وجدانا وهي أن زيدا موجود الآن، فيصير الحكم فعليا ، فيمكن أن نعوِّض عن الاستصحاب التنجيزي باستصحاب تعليقي ، ولكن هذا مبني على قبول الاستصحاب التعليقي واعتباره حجة ، والطريق الثاني يتم بناء على مبنى من يقبل حجية الاستصحاب التعليقي ، وعند ذلك لا يأتي الإشكال لأن مورد الحكم ليس شيئا آخر ، ووحدة الموضوع موجودة والموضوع محفوظ ، وزيد هو الموضوع الخارجي ، فلو كان زيد في الزمن الأول زمن الحضور لوجبت عليه صلاة الجمعة ، والآن نشك في هذه القضية التعليقية فنستصحب بقاءها ، والنتيجة أنها صارت فعلية فتجب عليه صلاة الجمعة فعلا ، والشرط محقَّق وهو وجود زيد فتجب عليه صلاة الجمعة بالفعل ، ولا توجد مشكلة تعدد الموضوع لأن زيدا موجود محفوظ .

اعتراض :

هذا الاعتراض يقع في قبال الاستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي معا ، الاستصحاب التنجيزي يقول بأنه تجب عليه صلاة الجمعة الآن ، والاستصحاب التعليقي يقول بأنه تجب عليه صلاة الجمعة الآن .

المثال الأول :

هذا المكلف قبل أن يدخل عليه زوال الشمس من يوم الجمعة لم تجب عليه صلاة الجمعة ، فصلاة الجمعة مشروطة بالزوال ، وقبل الزوال يوجد جعل ، ولكن لا يوجد مجعول وهو وجوب صلاة الجمعة ، والآن دخل عليه ظهر يوم الجمعة يشك أنه وجبت عليه صلاة الجمعة أو لم تجب لاحتمال مدخلية حضور المعصوم عليه السلام ، فيستصحب عدم وجوب صلاة الجمعة.

المثال الثاني :

هذا الإنسان في الصباح لم يكن بالغا فلم تجب عليه صلاة الجمعة ، والآن دخل عليه ظهر يوم الجمعة وصار بالغا ، فيشك بأنه تجب عليه صلاة الجمعة أو لا تجب لاحتمال أن وجوب صلاة الجمعة مقيَّد بزمان حضور المعصوم عليه السلام ، وهذا القيد غير موجود الآن ، فعنده يقين بعدم الوجوب والآن يشك بالوجوب فيستصحب عدم وجوب صلاة الجمعة .

وفي المثال الثاني استصحاب عدم الوجوب أضعف من المثال الأول لأن فيه شبهة اختلاف الموضوع ، فعندنا غير البالغ قبل الزوال والبالغ بعد الزوال ، وهذا بخلافه في المثال الأول فإنه يوجد المكلف البالغ قبل الزوال وبعد الزوال ، والنتيجة في المثالين أنه يوجد استصحاب عدم

وجوب صلاة الجمعة .

المثال الثالث :

يوجد مسافر ، والمسافر لا تجب عليه صلاة الجمعة ، والآن حضر ودخل الوقت والآن بدخول الوقت يشك بأنه تجب عليه صلاة الجمعة أو لا تجب لاحتمال دخل قيد وعدم دخله في الوجوب ، فيستصحب عدم وجوب صلاة الجمعة بسبب وجود اليقين السابق بعدم وجوب صلاة الجمعة .

وهذه الاستصحابات بعدم الوجوب كلها في الزمان الثاني في زمان غيبة الإمام عليه السلام .

إذن :

الاستصحاب التنجيزي لوجوب صلاة الجمعة معارَض بالاستصحاب التنجيزي لعدم وجوب صلاة الجمعة ، والاستصحاب التعليقي لوجوب صلاة الجمعة معارَض بالاستصحاب التنجيزي لعدم وجوب صلاة الجمعة ، فيشبه ما تقدّم من أن الاستصحاب التعليقي للحرمة معارَض بالاستصحاب التنجيزي للحلية الموجودة للزبيب بعد الغليان ، ومنشؤها أنه عندما صار العنب زبيبا قبل الغليان كنا على يقين من حليته ، وبعد الغليان نشك أنه تبدّل إلى الحرمة أو لم يتبدّل فنستصحب بقاء الحلية ، ولكن ليست الحلية الموجودة في حالة العنبية بل الحلية المطلقة لا الحلية المقيَّدة ، وقلنا سابقا إن الاستصحاب التعليقي يكون معارَضا باستصحاب تنجيزي في مورده ، وهنا في مقامنا يوجد أحد موارده ، فيوجد استصحاب تعليقي بالوجوب ، وفي المقابل يوجد استصحاب تنجيزي بعدم الوجوب .

التطبيق على الكتاب :

سؤال : هل هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزي أو استصحاب تعليقي ؟

الجواب :

والاستصحاب على هذا الضوء (- أي على البيان الذي تقدَّم -) استصحاب تنجيزي مفاده التّعبّد ببقاء المجعول الكلّيّ الملحوظ (بالحمل الأولي) بما هو صفة لطبيعيّ المكلف (لا لهذه الأفراد بالخصوص ولا لتلك الأفراد بالخصوص ، فالجواب الأول أن القضية قضية حقيقية - لا خارجية - أو أن المجعول صفة لطبيعي المكلف) .

الجواب الثاني للسيد الشهيد عن إشكال الشيخ الأنصاري :

(والجواب الثاني لدفع شبهة تعدّد الموضوع ،) وبالإمكان التعويض عنه (- أي عن

الاستصحاب التنجيزي –) باستصحاب الحكم المعلَّق بأن يشار إلى الفرد المكلف المتأخر زمانا ويقال إنّ هذا كان حكمه كذا على تقدير وجوده (في الزمن الأول زمن حضور المعصوم عليه السلام ، فلو كان موجودا في زمن الحضور لوجبت عليه صلاة الجمعة) ولا يزال كما كان (أي نستصحب تلك القضية التعليقية بناء على جريان الاستصحاب التعليقي ، والآن شرطه تحقَّق وهو وجود زيد ، مثل الغليان فعندما كان عنبا لم يغل ، ولكن عندما صار زبيبا غلى ، ولنفترض أن الفرق بين الزمان الأول والزمان الثاني من قبيل الفرق بين العنبية والزبيبية أي بين وجود الرطوبة وعدم وجود الرطوبة وكنا نشك في أن الرطوبة لها مدخلية أو ليست لها مدخلية ، وهنا نشك أن حضور المعصوم عليه السلام له مدخلية أو ليست له مدخلية) ، وبذلك يتم التخلص عن مشكلة تعدد معروض الحكم (، فمعروض الحكم شيء واحد وهو زيد) .

اعتراض :

ولكن توجد مشكلة أخرى يواجهها الاستصحاب في المقام سواء أجري بصيغته التنجيزية أو (أجري بصيغته) التعليقية (، فهذا الاعتراض مشترك الورود على الصيغتين التنجيزية والتعليقية معا) ، و(المشكلة الأخرى) هي أنه (– أي أن الاستصحاب التنجيزي أو الاستصحاب التعليقي) معارَض باستصحاب العدم (– كعدم وجوب صلاة الجمعة –) المنجَّز الثابت لآحاد المكلفين الذين يعيشون في الزمان المحتمل وقوع النسخ فيه (– أي في الزمان الثاني لا في الزمان الأول –) ، وهذا يشبه الاعتراض على الاستصحاب التعليقي عموما بمعارضته (– أي بمعارَضة الاستصحاب التعليقي –) بالاستصحاب التنجيزي (في مورده) .

(وهذا تمام الكلام في التطبيق الثاني من تطبيقات الاستصحاب ، وهذه التطبيقات يقال فيها بأنه هُدِمَ ركن من أركان الاستصحاب ، فإما أنه لا يوجد يقين بالحدوث أو أنه لا يوجد أثر عملي أو أي سبب آخر .)

متن الكتاب :

٣- استصحاب الكلي

استصحاب الكلي هو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له اثر شرعي .

والكلام فيه يقع في جهتين :

الجهة الأولى : في أصل اجراء استصحاب الكلي :

إذ قد يعترض على ذلك في باب الاحكام تارة وفي باب الموضوعات أخرى .

اما في باب الاحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بان المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحب ، فيقال حينئذ : ان المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب أو بين وجوبين اقتضى ذلك جعل المماثل له بدليل الاستصحاب ، وهو باطل لان الجامع بحده لا يعقل جعله إذ يستحيل وجود الجامع الا في ضمن فرده ، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص ليس محطا للاستصحاب ليكون مصبا للتعبد الاستصحابي .

وهذا الاعتراض يتوقف على قبول المبنى المشار إليه ، اما إذا أنكرناه وفرضنا ان مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعنى من المعاني ، فيمكن افتراض ابقائه بقدر الجامع ، فيكون بمثابة العلم الاجمالي المتعلق بالجامع .

واما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أن الأثر الشرعي مترتب على افراد الجامع لا على الجامع بعنوانه فلا يترتب على استصحابه اثر .

والجواب : انه ان أريد ان الحكم الشرعي في لسان دليله مترتب على العنوانين التفصيليين للفردين فيرد عليه : انا نفرض الحكم فيما إذا رتب في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين كحرمة المس المرتبة على جامع الحدث ، وان سلم ترتب الحكم في دليله على الجامع وادعي ان الجامع إنما يؤخذ موضوعا بما هو معبِّر عن الخارج لا بما هو مفهوم ذهني فلا بد من اجراء الاستصحاب فيما اخذ الجامع معبِّرا عنه ومرآة له وهو الخارج ، وليس في الخارج إلا الفرد ، فَيَرِدُ عليه : ان موضوع الحكم وان كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآة للخارج لا باعتباره امرا ذهنيا الا ان الاستصحاب يجري في الجامع بما

هو مرآة للخارج أيضا ، ولا معنى لجريانه في الخارج ابتداء بلا توسط عنوان من العناوين لان الاستصحاب حكم شرعي ولا بد ان ينصب التعبد فيه على عنوان ، وكما ان العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج كذلك العنوان الاجمالي الكلي .

وبما ذكرناه ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي ، مع أن التوجه في كل منهما إلى اثبات واقع خارجي واحد حيث إن الكلي موجود بعين وجود الفرد ، وهذا الفارق هو ان الاستصحاب باعتباره حكما منجزا وموصلا للواقع فهو انما يتعلق به بتوسط عنوان من عناوينه وصورة من صوره ، فإن كان مصب التعبد هو الواقع المرئي بعنوان تفصيلي مشير إليه فهذا استصحاب الفرد ، وان كان مصبه الواقع المرئي بعنوان جامع مشير إليه فهذا هو استصحاب الكلي ، على الرغم من وحدة الواقع المشار إليه بكلا العنوانين والذي يحدد اجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك كيفية اخذ الأثر الشرعي في لسان دليله .

وعلى هذا الضوء يتضح ان التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي لا تتوقف على دعوى التعدد في الواقع الخارجي وان للكلي واقعا وسيعا منحازا عن واقعيات الافراد – على طريقة الرجل الهمداني في تصور الكلي الطبيعي – ، وهي دعوى باطلة لما ثبت في محله من أن الكلي موجود بعين وجود الافراد .

كما أنه لا موجب لارجاع الكلي في مقام التفرقة المذكورة إلى الحصة ، ودعوى أن كل فرد يشتمل على حصة من الكلي ومشخصات عرضية ، واستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة ، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصة مع المشخصات ، بل الصحيح في التفرقة ما ذكرناه .

الجهة الثانية : في أقسام استصحاب الكلي :

يمكن تقسيم الشك في بقاء الكلي إلى قسمين :

أحدهما : الشك في بقاء الكلي غير الناشئ من الشك في حدوث الفرد .

والآخر : الشك في بقائه الناشئ من الشك في حدوث الفرد .

ومثال الأول : ان يعلم بدخول الانسان ضمن زيد في المسجد ويشك في خروجه .

ومثال الثاني : ان يعلم بحدث مردد بين الأصغر والأكبر ويشك في ارتفاعه بعد

الوضوء، فان الشك مسبب عن الشك في حدوث الأكبر .

اما القسم الأول فله حالتان :

الأولى : أن يكون الكلي معلوما تفصيلا ويشك في بقائه كما في المثال المذكور حيث يعلم بوجود زيد تفصيلا ، وهنا إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على الجامع جرى استصحاب الكلي .

واستصحاب الكلي في هذه الحالة جار على كل حال سواء فسرنا استصحاب الكلي وفرقنا بينه وبين استصحاب الفرد على أساس كون المستصحب الوجود السِّعِيّ للكلّيّ على طريقة الرجل الهمداني أو الحصة أو الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلي على ما تقدم في الجهة السابقة ؛ إذ على كل هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامة .

الثانية : أن يكون الكلي معلوما اجمالا ويشك في بقائه على كلا تقديريه ، كما إذا علم بوجود زيد أو خالد في المسجد ويشك في بقائه سواء كان زيدا أو خالدا ، فيجري استصحاب الجامع إذا كان الأثر الشرعي مترتبا عليه ، ولا اشكال في ذلك بناء على إرجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الوجود السعي له على طريقة الرجل الهمداني ، وبناء على المختار من ارجاعه إلى استصحاب الواقع بمقدار مرآتية العنوان الاجمالي ، واما بناء على ارجاعه إلى استصحاب الحصة فقد يستشكل بأنه لا يقين بحدوث اي واحدة من الحصتين فكيف يجري استصحابها ، اللهم الا ان تلغى ركنية اليقين وتستبدل بركنية الحدوث .

ويسمى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه بالقسم الأول من استصحاب الكلي .

واما القسم الثاني فله حالتان أيضا :

الأولى : أن يكون الشك في حدوث الفرد المسبب للشك في بقاء الكلي مقرونا بالعلم الاجمالي ، كما في المثال المتقدم لهذا القسم ، فان الشك في الحدث الأكبر مقرون بالعلم الاجمالي بأحد الحدثين .

والصحيح جريان الاستصحاب في هذه الحالة إذا كان للجامع اثر شرعي ، ويسمى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلي .

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه :

منها : انه لا يقين بالحدوث ، وهو اعتراض مبني على ارجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة ، وحيث لا علم بالحصة حدوثا فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث بل لعدم الشك في البقاء إذ لا شك في الحصة بقاء ، بل احدى الحصتين معلومة الانتفاء والأخرى معلومة البقاء ، وقد تقدم ان استصحاب الكلي ليس بمعنى استصحاب الحصة بل هو استصحاب للواقع بمقدار ما يُرَى بالعنوان الاجمالي للجامع ، وهذا معلوم بالعلم الاجمالي حدوثا .

ومنها : انه لا شك في البقاء ؛ لان الشك ينبغي ان يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين ، ولما كان اليقين هنا علما اجماليا والعلم الاجمالي يتعلق بالمردد ، فلا بد ان يتعلق الشك بالواقع على ترديده أيضا ، وهذا انما يتواجد فيما إذا كان الواقع مشكوك البقاء على كل تقدير ، مع أنه ليس كذلك لان الفرد القصير من الجامع لا شك في بقائه .

والجواب : ان العلم الاجمالي لا يتعلق بالواقع المردد بل بالجامع وهو مشكوك ، إذ يكفي في الشك في بقاء الجامع التردد في كيفية حدوثه .

ومنها : ان الوجود القصير للكلي لا يحتمل بقاؤه ، والوجود الطويل له لا يحتمل ارتفاعه ، وليس هناك في مقابلهما الا المفهوم الذهني الذي لا معنى لاستصحابه .

والجواب : ان الشك واليقين انما يعرضان الواقع الخارجي بتوسط العناوين الحاكية عنه ، فلا محذور في أن يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلي مقطوع البقاء أو الانتفاء ، وبتوسط العنوان الاجمالي مشكوك البقاء ، ومصب التعبد الاستصحابي دائما العنوان بما هو حاك عن الواقع تبعا لاخذه موضوعا للأثر الشرعي بما هو كذلك .

نعم إذا أرجعنا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة أمكن المنع عن جريانه في المقام لأنه يكون من استصحاب الفرد المردد نظرا إلى أن احدى الحصتين مقطوعة الانتفاء فعلا .

ومنها : ان استصحاب الكلي يحكم عليه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل الأمد لان الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث هذا الفرد .

والجواب : ان التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلي عقلي وليس شرعيا ، فلا يثبت باستصحاب عدم الأول نفي بقاء الثاني .

ومنها : ان استصحاب الكلي معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل إلى ظرف الشك في بقاء الكلي لان عدم الكلي عبارة عن عدم كلا فرديه ، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلا بالوجدان ، والفرد الطويل الأمد محرز الانتفاء فعلا باستصحاب عدمه، فهذا الاستصحاب بضمه إلى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلي فعلا ، فيعارض الحجة على بقائه المتمثلة في استصحاب الكلي .

والتحقيق : انه تارة يكون وجود الكلي بما هو وجود له كافيا في ترتب الأثر على نحو لو فرض – ولو محالا – وجود الكلي لا في ضمن حصة خاصة لترتب عليه الأثر ، وأخرى لا يكون الأثر مترتبا على وجود الكلي الا بما هو وجود لهذه الحصة ولتلك الحصة على نحو تكون كل حصة موضوعا للأثر الشرعي بعنوانها .

فعلى الأول : يجري استصحاب الكلي لاثبات موضوع الأثر ، ولا يمكن نفي صرف الوجود للكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه إلى الوجدان ؛ لان انتفاء صرف الوجود للكلي بانتفاء هذه الحصة وتلك عقلي وليس شرعيا .

وعلى الثاني : لا يجري استصحاب الكلي في نفسه لأنه لا ينقح موضوع الأثر ، بل بالامكان نفي هذا الموضوع باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد مع ضمه إلى الوجدان القاضي بعدم الفرد الاخر لان الأثر اثر للحصص فَيُنْفَى بإحراز عدمها ولو بالتلفيق من التعبد والوجدان .

واما الحالة الثانية من القسم الثاني فهي أن يكون الشكُّ في حدوثِ الفردِ المسبِّبُ للشّكّ في بقاء الكلي شكًّا بَدْوِيًّا ، ومثاله : ان يعلم بوجود الكلي ضمن فرد ويعلم بارتفاعه تفصيلا ، ويشك في انحفاظ وجود الكلي في ضمن فرد آخر يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الأول أو قبل ذلك ، ويسمى هذا في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلي ، وقد يتخيل جريانه على أساس تواجد أركانه في العنوان الكلي وإن لم تكن متواجدة في كل من الفردين بالخصوص ، ولكن يندفع هذا التخيل بان العنوان الكلي وان كان هو مصب الاستصحاب ولكن بما هو مرآة للواقع ، فلا بد أن يكون متيقن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانٍ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي ، ومن الواضح انه بما هو كذلك ليس جامعا للأركان ؛ إذ ليس هناك واقع خارجي يمكن ان نشير إليه بهذا العنوان

الكلي ونقول بأنه متيقن الحدوث مشكوك البقاء لنستصحبه بتوسط العنوان الحاكي عنه وبمقدار حكايته ، خلافا للحالة السابقة التي كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل .

التوضيح :

٣- استصحاب الكلي

وهو التطبيق الثالث من تطبيقات الاستصحاب ، ولا بد من الالتفات إلى نكتة وهي أن الأصوليين حينما يقولون " جامع " و "كلي " مرادهم الكلي المنطقي ، مثلا حينما نقول "الإنسان كلي" فالكلي هو القابل للصدق على كثيرين ، ومن هنا نجد أن جملة من المحذورات التي تذكر في المنطق تذكر هنا في أصول الفقه ، فمن أحكام الكلي في المنطق أنه لا يمكن أن يوجد إلا ضمن فرد خاص ، فلا يمكن أن يوجد الإنسان بدون أن يوجد زيد أو عمرو أو بكر، وهنا قالوا إن الشارع عنده حكم كلي وهو الطلب ، والطلب له فردان : طلب وجوبي وهو لصلاة الظهر مثلا ، وطلب استحبابي وهو لنوافل صلاة الظهر مثلا ، ولا يمكن أن يوجد طلب بلا أن يكون ضمن فرد لأن الطلب كلي والكلي لا يوجد في الخارج إلا ضمن فرد ، فالحكم الموجود في الأمور الحقيقية التكوينية في المنطق تسرّب إلى الأمور الاعتبارية في أصول الفقه ، والأحكام التي ذكروها هناك في الأمور الحقيقية ذكروها هنا في الكليات الاعتبارية ، وعلى أساس هذا الأصل الموضوعي ندخل البحوث هنا ، فجملة من الاستدلالات وبيان أوجه الإشكال منشؤها الأحكام المذكورة للأمور الحقيقية التكوينية وحيث قيست الأمور الاعتبارية بالأمور التكوينية هناك فتلك الأحكام سَرَتْ هنا ، وحكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد ، وحيث إن الكلي هنا مثل الكلي هناك فما يجوز هناك يجوز هنا وما يمتنع هناك يمتنع هنا .

عود إلى استصحاب الكلي :

نأتي الآن إلى استصحاب الكلي ، واستصحاب الكلي هو التعبد ببقاء الجامع ، والجامع هو الكلي ، ولكن تارة الكلي والجامع يكون بين فردين من حكم واحد كالوجوب والاستحباب اللذين هما فردان لحكم واحد وهو الطلب أو الحدث الأكبر والحدث الأصغر اللذين هما فردان لحكم واحد وهو الحدث أو وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر اللذين هما فردان لحكم واحد وهو الوجوب ، وتارة أخرى يكون الجامع بين شيئين خارجيين كزيد وعمرو وجامعهما الوَحْدَة النوعية وهو الإنسان ، ونفرض أن الأثر كان يترتب على الجامع

بينهما لا على الخصوصية الفردية لهذا ولا على الخصوصية الفردية لذاك ، كما لو فرضنا أنه يترتب أثر على وجود الإنسان في المسجد ، وليس الأثر مترتِّبا على وجود زيد في المسجد أو على وجود عمرو في المسجد .

التطبيق على الكتاب :

استصحاب الكلي هو التعبد ببقاء الجامع بين فردين من الحكم أو الجامع بين شيئين خارجيين إذا كان له (- أي للجامع -) أثر شرعي .

التوضيح :

والكلام فيه يقع في جهتين :

الجهة الأولى : في أصل إجراء استصحاب الكلي :

أساسا هل الاستصحاب يجري في الكلي أو لا يجري ، فإذا ثبت في الجهة الأولى أن الاستصحاب يجري في الكلي ننتقل إلى الجهة الثانية وهي ما هي أقسام الكلي ، وإذا كان للكلي أقسام متعدِّدة يأتي السؤال التالي وهو : هل يجري الاستصحاب في جميع أقسام الكلي أو في بعض أقسامه دون البعض الآخر ، ويأتي استصحاب الكلي من القسم الأول واستصحاب الكلي من القسم الثاني واستصحاب الكلي من القسم الثالث ، ففي الجهة الأولى من البحث لا بد أن نرى أن الاستصحاب يجري في الكلي أساسا أو أن استصحاب الكلي أساسا لا يجري في نفسه .

قد يقال بأن الاستصحاب لا يجري أساسا في الكلي ، وعليه فلا تصل النوبة إلى الجهة الثانية من البحث وهي أقسام الكلي وفي أي قسم يجري الاستصحاب وفي أي قسم لا يجري الاستصحاب .

وتارة يكون استصحاب الكلي في باب الأحكام وتارة أخرى يكون استصحاب الكلي في باب الموضوعات ، وعلى هذا الأساس يكون البحث في المقام الأول في أمرين : الأمر الأول هل يجري استصحاب الكلي في الأحكام أو لا يجري ، والأمر الثاني هل يجري استصحاب الكلي في الموضوعات أو لا يجري .

التطبيق على الكتاب :

والكلام فيه يقع في جهتين :

الجهة الأولى : في أصل إجراء استصحاب الكلي :

إذ قد يُعْتَرَضُ على ذلك (- أي على جريان الاستصحاب في الكلي -) في باب الأحكام تارة وفي باب الموضوعات (تارة) أخرى .

التوضيح :

الاعتراض على جريان استصحاب الكلي في الأحكام :

الحجية ليس لها معنى واحد ، فمعناها جعل الحكم المماثل للشيخ الأنصاري والمحقق الأصفهاني أو المنجزية والمعذرية لصاحب الكفاية أو الطريقية والكاشفية للمحقق النائيني والتحفظ على الملاكات الأهم للسيد الشهيد ، فالحجية لها معانٍ متعدِّدة وفُسِّرَتْ بتفسيرات مختلفة ، وهذه التفسيرات تأتي لحجية الاستصحاب أيضا ، فعندما يقول الشارع عز وجل " جعلت الاستصحاب حجة " فمعنى ذلك جعلت حكما مماثِلا للمستصحَب على مبنى الشيخ الأنصاري والمحقق الأصفهاني ، وعلى مبنى صاحب الكفاية معناه جعلته منجِّزا ومعذِّرا ، وعلى مبنى المحقق النائيني معناه جعلت الجامعَ المكشوف ظنّا مكشوفًا علما وبمنزلة العلم ، وعلى مبنى السيد الشهيد معناه أتحفظ على الملاكات الأهم ، وفي الكلي يوجد جامع الطلب أو جامع الوجوب ، والشارع يقول "استصحب الجامع فإني جعلته حجة عليك" ، ومعنى ذلك أني أنشأت حكما مماثلا لمستصحَبك ، ومعنى أنشأت هو أوجدت ، ويكون المعنى أوجدت الجامع، ولكن إيجاد الجامع محال لأنه لا بد أن يوجد في أحد الفردين ، والمفروض أن المستصحَب ليس فردا بل هو الجامع ، ويستحيل إيجاد الجامع بلا فرد ، وإيجاد الجامع بلا فرد محال في الأمور التكوينية الحقيقية ، ولكن حيث إن المبنى هو قياس الأمور الاعتبارية على الأمور التكوينية فيكون حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد ، وهذا من قبيل إيجاد الجنس بلا فصل وهو محال ، لو جئنا إلى الحيوان والإنسان والبقر والغنم ، الجامع هو الحيوان ، وأفراده الإنسان والبقر والغنم ، ولا يمكن إيجاد الحيوان بلا فصل الفرد ، وقد اعتبروا الطلب بمنزلة الجنس ، واعتبروا الوجوب والاستحباب بمنزلة الفصل والحدّ ، وجعل الحكم المماثل معناه أُوجِدُ الجامع ، وإيجاد الجامع بلا فرد محال ، فاستصحاب الكلي في الأحكام محال ممتنع على مبنى جعل الحكم المماثل للشيخ الأنصاري والمحقق الأصفهاني ، وقد أجابوا بأجوبة متعدّدة للتخلص من هذا الإشكال ، والسيد الشهيد يقول إن جميع الأجوبة غير تامة ، والإشكال تام على مبنى جعل الحكم المماثل .

بعبارة أخرى :

الإشكال الذي يُعْتَرَضُ به على استصحاب الكلي في الأحكام له أصل موضوعي ، وأصله الموضوعي هو أن معنى الحجية هو جعل الحكم المماثل ، بناء على هذا نأتي إلى دليل الاستصحاب الذي يريد أن يوجِد حكما مماثلا للمستصحَب ، والمستصحب ليس هو الوجوب بحدّه فلا يمكن جعل حكم مماثل للمستصحَب ، والمستصحَب ليس هو الاستحباب بحدّه فلا يمكن إيجاد حكم مماثل للمستصحَب ، والمستصحَب هو الجامع العاري عن الحدّين ، وهو الجامع والجنس بلا حدّ وبلا فصل ، الجامع – بين الوجوب والاستحباب – العاري عن حد الإلزام وحد الندب ، والجامع نريد أن نستصحبه ، فيكون دليل الاستصحاب " لا تنقض اليقين بالشك " يوجِد الجامع بين الوجوب والاستحباب ، وهذا تكليف بما لا يطاق لأنه يستحيل إيجاد الجنس بلا فصل ، فلا يمكن أن يجعل دليل الاستصحاب تكليفا جامعا بين الوجوب والاستحباب أو عاريا عن الحدود لأن الجامع بما هو جامع لا يمكن استصحابه ، وإذا وُجِدَ الجامع فهو يوجد في أحد الحدين ، يوجد إما ضمن حد الوجوب وإما ضمن حد الاستحباب ، والمستصحَب ليس هو الوجوب ولا الاستحباب .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض على جريان استصحاب الكلي في الأحكام :

أما في باب الأحكام فالاعتراض ينشأ من المبنى القائل بأن المجعول في دليل الاستصحاب هو الحكم المماثل للمستصحَب ، فيقال حينئذ إن المستصحب إذا كان هو الجامع بين الوجوب والاستحباب (– كما لو شككنا أن صلاة الليل واجبة أو مستحبة ، والجامع بينهما هو الطلب ، مثلا جاءت رواية ونشك بأنها تريد الوجوب أو الاستحباب ، فأصل الطلب متيقَّن ، والآن نشك أن الطلب بنحو الوجوب أو الاستحباب ، فبناء على مبنى جعل الحكم المماثل لا يمكن أن نستصحب أصل الطلب –) أو (كان الجامع) بين وجوبين (– كوجوب صلاة الجمعة أو صلاة الجمعة في ظهر يوم الجمعة –) اقتضى ذلك جعل (الحكم) المماثل له (– أي للمستصحَب –) بدليل الاستصحاب (، فحجية الاستصحاب معناها جعل الحكم المماثل للمستصحَب) ، وهو باطل لأن الجامع بحدّه لا يُعْقَلُ جَعْلُهُ إذ يستحيل وجود الجامع إلا في ضمن فرده ، والجامع في ضمن أحد فرديه بالخصوص ليس محطا للاستصحاب ليكون مصبا للتعبد الاستصحابي (بحيث إن دليل الاستصحاب يجعل حكما مماثلا لهذا الفرد

بالخصوص ، فعلى مبنى جعل الحكم المماثل لا يمكن استصحاب الكلي في الأحكام ، مثلا الإنسان جامع ، ولا يمكن أن يوجد الإنسان بلا أن يكون ضمن فرده ، فيستحيل أن يتحقق الجامع في غير فرد من أفراده) .

وهذا الاعتراض يتوقف على قبول المبنى المشار إليه (، وهو مبنى جعل الحكم المماثل للمستصحَب) ، أما إذا أنكرناه (- أي أنكرنا هذا المبنى -) وفرضنا أن مفاد دليل الاستصحاب إبقاء اليقين بمعنى من المعاني (غير معنى جعل الحكم المماثل ، وقد تقدّم هذه المعاني سابقا تحت عنوان " مقدار ما يُثْبِتُ الاستصحاب " حيث قال السيد الشهيد : سواء قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء المتيقَّن أو الإرشاد إلى عدم الانتقاض لعناية التعبد ببقاء نفس اليقين أو النهي عن النقض العملي لليقين بالشك) ، فيمكن افتراض إبقائه (- أي إبقاء اليقين -) بقدر الجامع (- أي بواحد من المعاني التي تقدمت سابقا -) ، فيكون بمثابة العلم الإجمالي المتعلق بالجامع (، والعلم يتعلَّق بالجامع ، وهنا أيضا تتعلَّق الكاشفية بالجامع ، وقد تقدَّم الكلام عنه في مباحث العلم الإجمالي) .

بعبارة أخرى :

هذا الاعتراض يختص بمبنى جعل الحكم المماثل ، وأما إذا بنينا على مباني أخرى فلا موضوع لهذا الاعتراض ، مثلا إذا بنينا على مسلك جعل الطريقية فإن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الطريقية والكاشفية أي كاشف إلى الجامع ، فهنا نستصحب الجامع ، والشارع يقول جعلت الاستصحاب حجة ، فيكون مفاد دليل الاستصحاب هو جَعْلُنا عالمين بالجامع ولكن علما تعبديا ، وجعل الطريقية والكاشفية إلى الجامع من دون خصوصية أمر معقول في نفسه ، وهو ليس من قبيل إيجاد الجامع بلا خصوصية ، وكذلك على مبنى أن المجعول في دليل الاستصحاب هو حرمة النقض العملي لليقين ، وهكذا باقي المباني .

التوضيح :

الاعتراض على جريان استصحاب الكلي في الموضوعات :

يوجد هنا أصل موضوعي ، والسؤال التالي :

هل الأثر الشرعي مترتِّب على الموضوع الخارجي أو الموضوع الذهني ؟

الجواب :

مثلا حرمة لمس القرآن الكريم مترتبة على أمر خارجي لا على أمر ذهني ، وفي الخارج لا

يوجد الجامع بل يوجد الفرد ، والجامع يوجد في الذهن ، وإذا استصحبنا الجامع فالأثر الشرعي لا يترتّب على الجامع الذي هو صورة في الذهن ، والأثر الشرعي يترتّب على استصحاب الفرد، وفي استصحاب الكلي في باب الموضوعات نستصحب الجامع ، والجامع أمر ذهني .

بعبارة أخرى :

الإشكال هو أن دليل الاستصحاب لا يجري إلا بلحاظ موضوع له أثر شرعي مترتِّب عليه ، وأما غير موضوعات الآثار الشرعية فلا يجري فيها الاستصحاب لأن من أركان الاستصحاب أن يترتب عليه أثر شرعي ، وموضوع الأثر الشرعي لا بد أن يكون قابلا للوجود في الخارج ، وأما ما لا يقبل الوجود في الخارج كالجامع الكلي فلا يكون موضوعا للأثر الشرعي لأن الكلي يساوق السعة وقابلية الانطباق ، والكلي – بحدّ الكلية – لا يعقل وجوده في الخارج لأن أفراد الجامع الكلي موجودون في الخارج ، والوجود في الخارج يساوق التّعيّن والتّشخّص ، ولا معنى لترتب الأثر الشرعي على الجامع الكلي لأن الجامع الكلي لا يقع موضوعا للأثر الشرعي فلا يجري فيه الاستصحاب ، وينحصر جريان الاستصحاب بلحاظ الأفراد لأن الأفراد والجزئيات توجد في الخارج ، فالأفراد هي موضوعات الآثار الشرعية فيكون الاستصحاب جاريا بلحاظ الفرد لا بلحاظ الكلي ، ومن هنا نجد أن الأصوليين دخلوا في بحث وهو أن الكلي يوجد في الخارج أو لا يوجد في الخارج ، وهذا هو البحث الفلسفي في النزاع الذي وقع بين الشيخ الرئيس ابن سينا وبين الرجل الهمداني والمفكرين المحدَثين الذين أنكرو وجود الكلي في الخارج ، والأصولي يحتاج إلى معرفة البحوث الفلسفية ، ومن البحوث الفلسفية أن الكلي يوجد في الخارج أو لا يوجد في الخارج ، لذلك فالسيد الشهيد يبحث في هذا المبحث الفلسفي ويذكر النظريات في المقام ، وهذا البحث يشكِّل أصلا موضوعيا في علم أصول الفقه .

وفي المقام توجد عدة نظريات في الكلي :

النظرية الأولى للرجل الهمداني :

الكلي له وجود منحاز في الخارج كما أن الأفراد لهم وجود في الخارج ، فللأفراد وجود ، وللكلي وجود آخر مستقل عن وجود الأفراد ، وهذه النظرية لا يقبلها ابن سينا .

النظرية الثانية للشيخ الرئيس ابن سينا :

الكلي موجود في الخارج بعين وجود أفراده لا جزء من وجود أفراده ، لذلك قالوا إن الطبيعي – كالإنسان – موجود في الذهن بالوحدة وموجود في الخارج بالكثرة ، فالطبيعي من حيث هو ليس مأخوذا لا بقيد الوحدة ولا بقيد الكثرة .

النظرية الثالثة للمحدَثين المعاصرين :

أنكروا وجود الكلي في الخارج مطلقا ، ولا يوجد في الخارج إلا الأفراد .

والإشكال الذي أشكل بأن الكلي لا وجود له في الخارج وأن الأفراد لهم وجود في الخارج مبني على النظرية الثالثة فالاستصحاب لا يجري في الكلي لأن الكلي لا وجود له في الخارج ، ولكن إذا بنينا على نظرية الرجل الهمداني يجري الاستصحاب في الكلي لأن الكلي له وجود في الخارج ، وإذا بنينا على نظرية ابن سينا بأن نسبة الكلي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء فالكلي موجود في الخارج بعين وجود أفراده فيجري الاستصحاب في الكلي لأنه موجد في الخارج ، فالإشكال يأتي بناء على النظرية الثالثة إذا أنكرنا وجود الكلي في الخارج مطلقا .

التطبيق على الكتاب :

الاعتراض على جريان استصحاب الكلي في الموضوعات :

وأما في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من أن الأثر الشرعي مترتّب على أفراد الجامع (–فحرمة مس القرآن الكريم ليست مترتّبة على عنوان "الحدث" بل مترتّبة على واقع الحدث–) لا على الجامع بعنوانه (– أي بعنوان الجامع ، كعنوان " الحدث " –) فلا يترتب على استصحابه (– أي على استصحاب الجامع –) أثر (شرعي لأن واحدا من أركان الاستصحاب هو أن يوجد للمستصحَب أثر شرعي ، والاستصحاب أصل عملي ولا يتم إلا إذا ترتّب أثر شرعي) .

التوضيح :

كان الكلام في استصحاب الكلي ، وقلنا بأنه يقع الكلام في جهتين :

الجهة الأولى :

البحث في أن الاستصحاب يجري في الجامع الكلي أو لا يجري .

الجهة الثانية :

بعد أن يثبت جريان الاستصحاب في الكلي نبحث أن استصحاب الكلي في أي قسم يجري وفي أي قسم لا يجري .

وفي الجهة الأولى من البحث يقع الكلام في مقامين :

المقام الأول :

في جريان استصحاب الكلي في الأحكام ، وقلنا في استصحاب الكلي في الأحكام إذا بنينا على مسلك جعل الحكم المماثل فإنه يأتي إشكال ، وأما إذا بنينا على مسالك أخرى كالكاشفية للمحقق النائيني أو الأهمية للسيد الشهيد فإنه لا يأتي الإشكال .

المقام الثاني :

في جريان استصحاب الكلي في الموضوعات ، وقلنا إن الأثر الشرعي يترتّب على الموجود في الخارج ، والكلي لا وجود له في الخارج فلا يترتب عليه أثر شرعي فلا يجري الاستصحاب في الكلي ، وهذا هو الاعتراض الذي أشرنا إليه سابقا ، وقلنا إن الكلي فيه ثلاث نظريات : النظرية الأولى للرجل الهمداني ، والنظرية الثانية للشيخ الرئيس ابن سينا ، والنظرية الثالثة للمحدَثين المعاصرين .

النظرية الأولى هي أن الكلي له وجود في الخارج كما أن الأفراد لهم وجود في الخارج ، وبناء على هذا يجري الاستصحاب في الكلي لأن الكلي له وجود ، والنظرية الثانية هي أن الكلي موجود في الخارج بوجود أفراده ، وبناء على هذا يجري الاستصحاب في الكلي لأن الكلي له وجود ، وإنما وقع الاعتراض بناء على النظرية الثالثة حيث لا يجري فيه الاستصحاب لأن الكلي ليس له وجود الكلي في الخارج حيث لا يوجد في الخارج إلا الأفراد ، والسيد الشهيد يجيب على الاعتراض على جريان الاستصحاب في الموضوعات ثم ينتقل إلى بحث مهم .

جواب الاعتراض :

تقولون إن الاستصحاب لا يجري لأن الأثر الشرعي مترتب على الخارج لا على الجامع ، لو كانت جميع الآثار الشرعية مترتّبة على العناوين التفصيلية لتم الإشكال لأنه عندما نستصحب الجامع لا يترتب عليه أثر ، ولو كانت الأدلة الموجودة عندنا رتّبت الأثر الشرعي – كالحرمة أو النجاسة – على العناوين التفصيلية فاستصحاب الجامع يكون بلا أثر شرعي لأنهم يقولون بأنه لا يوجد في الشريعة عنوان جامع يترتّب عليه أثر شرعي ، ولكن في الواقع يوجد في الشريعة عناوين إجمالية كلية يترتّب عليها أثر شرعي ، مثلا حرمة مسّ القرآن الكريم مترتّبة على عنوان " الحدث " سواء كان حدثا أكبر أم حدثا أصغر ، فإن المحدِث بالحدث الأكبر أو بالحدث الأصغر لا يجوز له أن يمس القرآن الكريم ، وعنوان " الحدث " عنوان كلي جامع بين

الحدث الأكبر والحدث الأصغر ، فنرى هنا أنه يوجد أثر شرعي مترتّب على عنوان الجامع ، ويتم إشكال جريان استصحاب الكلي في الموضوعات إذا لم يوجد أثر شرعي مترتّب عنوان الجامع فيقال استصحاب الجامع لا أثر شرعي له ، والاستصحاب أصل من الأصول العملية فلا بد أن يترتب عليه أثر شرعي ، وتوجد بعض الجوامع في الشريعة يترتب عليها حكم شرعي الذي هو الأثر الشرعي ، كعنوان " الحدث " الجامع بين الحدث الأكبر والحدث الأصغر فإن الحدث موضوع لحرمة مس القرآن الكريم .

إشكال من المستشكل :

لا ندور مدار أن هذا عنوان يترتّب عليه أثر شرعي أو لا يترتّب عليه أثر شرعي ، وإنما الأثر الشرعي هو للوجود الخارجي وليس للمفهوم الذهني ، وأصل الإشكال هو أن الكلية مفهوم ذهني لا يترتّب عليه أثر شرعي ، والخارج يترتّب عليه أثر شرعي ، ولكن الخارج ليس هو المستصحَب ، فما هو المستصحَب – وهو الجامع الكلي – لا يترتّب عليه أثر شرعي ، وما يترتّب عليه الأثر الشرعي – وهو الخارج – لم يُسْتَصْحَبْ ، فمركز الإشكال كان في هذه النقطة .

سؤال : متى يترتّب على العنوان الجامع والمفهوم الكلي أثر شرعي ؟

الجواب :

العنوان والصورة الذهنية لها لحاظان :

اللحاظ الأول :

ينظر إلى الصورة الذهنية بما هي موجود من موجودات هذا العالَم لا بما هي حاكية عن غيرها أي النظر بالنظرة الاستقلالية ، وبهذا اللحاظ ليس منشأ للأثر الشرعي لأن الآثار تكون للواقع الخارجي لا للمفاهيم الذهنية بالحمل الشائع ، فلا يجري فيها الاستصحاب .

اللحاظ الثاني :

إذا لوحظ الجامع الكلي والصورة الذهنية بما هي مرآة للواقع الخارجي فيجري فيها الاستصحاب لأن المفهوم الكلي ينظر إليه نظرة آليّة ، والملحوظ بالذات هو الواقع الخارجي ، والواقع الخارجي يترتّب عليه الأثر الشرعي .

والمستشكل يقول لو استصحبتم الكلي باللحاظ الثاني فإنه يترتب عليه أثر شرعي ، وأما الكلي باللحاظ الأول فليس منشأ للأثر الشرعي .

رد السيد الشهيد :

نحن لا نريد أن نستصحب الكلي باللحاظ الأول ، فنحن معكم أن الكلي باللحاظ الأول لا يترتب عليه أثر شرعي بل الكلي باللحاظ الثاني هو منشأ الأثر الشرعي ، ولكن ستتولد مشكلة سنشير إليها فيما بعد .

التطبيق على الكتاب :

جواب الاعتراض :

والجواب أنه إن أريد أنّ الحكم الشرعي في لسان دليله (- أي دليل الحكم الشرعي -) مترتب على العنوانين التفصيليّين للفردين (- فإذا كان مرادكم أن حرمة مس القرآن الكريم مترتّبة على عنوان " الحدث الأكبر " أو عنوان " الحدث الأصغر" ففي الأدلة أن الأثر الشرعي في بعض الأحيان مترتّب على عنوان " الحدث " الذي هو الجامع الكلي لا على العناوين التفصيلية -) فيرد عليه أنّا نفرض الحكم فيما إذا رُتِّبَ في لسان الدليل على عنوان الجامع بين الفردين كحرمة المس المرتّبة على جامع الحدث ، (ولكن هذا ليس مركز الإشكال بل مركز الإشكال هو :) وإن سُلِّمَ ترتّب الحكم في دليله (- أي دليل الحكم -) على الجامع وادُّعِيَ أن الجامع (الكلي) إنما يؤخذ موضوعا بما هو معبِّر عن الخارج (وآلة لرؤية الخارج أي بالحمل الأوّليّ) لا بما هو مفهوم ذهني (- أي لا بما هو هو وبما هو موجود أي لا بالحمل الشائع -) فلا بد من إجراء الاستصحاب فيما أُخِذَ الجامع معبِّرًا عنه ومرآةً له وهو الخارج ، وليس في الخارج إلا الفرد (، والاستصحاب ينصبّ على الخارج لا على العنوان ، والخارج أفراده معيَّنون، فإذا قبلتم أن الكلي بما هو معبِّر عن الخارج يجري فيه الاستصحاب فيكون مدار الاستصحاب هو الأفراد ، والمستصحَب لا بد أن يكون هو الفرد ، والأفراد معيَّنون في الخارج ، وفي استصحاب الكلي لا يوجد فرد معيَّن فلا يجري الاستصحاب لأن الاستصحاب للجامع وليس للفرد ، وملخَّص الإشكال هو أن الاستصحاب ينصب على الفرد الخارجي لا على المفهوم الذهني ، وفي استصحاب الكلي ينصب الاستصحاب على المفهوم الذهني لا الواقع الخارجي ، والفرد وجوده في الخارج ، فلكي يتم الاستصحاب ويترتب عليه أثر شرعي لا بد أن يكون المستصحَب هو الفرد الخارجي لا المفهوم الذهني وإن كان معبِّرا عن الخارج ، ولا يفيدنا أن تقولوا " مفهوم الكلي بما هو معبِّر عن الخارج " ؛ لأن مدار الاستصحاب وترتب الأثر الشرعي على الاستصحاب هو فيما إذا كان المستصحَب هو الفرد) ، فَيَرِدُ عليه أن موضوع الحكم وإن

كان هو الجامع والمفهوم بما هو مرآة للخارج (- أي بالحمل الأولي -) لا باعتباره أمرا ذهنيا (-أي لا بالحمل الشائع-) إلا أن الاستصحاب يجري في الجامع بما هو مرآة للخارج أيضا (، وهذا نقول به لا فقط في استصحاب الكلي بل نقول به أيضا في استصحاب الجزئي والفرد أيضا) ، ولا معنى لجريانه (- أي لجريان الاستصحاب -) في الخارج ابتداء بلا توسط عنوان من العناوين (- سواء كان العنوان كليا أم جزئيا -) لأن الاستصحاب حكم شرعي ولا بد أن ينصب التعبد فيه على عنوان (لا على المعنوَن خارجا لأن الحكم أمر اعتباري ذهني فلا بد أن يكون موضوع الحكم أمر اعتباري ذهني أيضا ، وانصباب التعبد على عنوان يأتي في استصحاب الكلي واستصحاب الجزئي أيضا) ، وكما أن العنوان التفصيلي يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة للخارج كذلك العنوان الإجمالي الكلي (يجري فيه الاستصحاب بما هو مرآة وعنوان للخارج ، فالأحكام ليس موضوعها هو الخارج لأنه يستحيل ذلك ، والسيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة أشار إلى مقدمة وهي أن الحكم أمر اعتباري ذهني لا أمر خارجي تكويني ، وكذلك موضوع الحكم يكون أمرا اعتباريا ذهنيا ، فإذا كان المحمول ذهنيا فإن الموضوع يكون ذهنيا أيضا لأنه يوجد اتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية الواحدة ، فحينما نقول إن الصلاة واجبة فإنه يوجد اتحاد بين الموضوع والمحمول ، فإما أن يكون كلاهما اعتباريين ذهنيين أو خارجيين تكوينيين ، ولما كان الحكم والمحمول أمرا اعتباريا ذهنيا فلا بد أن يكون الموضوع أمرا اعتباريا ذهنيا أيضا ، والأمر الذي يكون موضوعا للحكم تارة يلحظ بلحاظ الحمل الشائع وتارة أخرى يلحظ بلحاظ الحمل الأولي ، وهذا الأمر يقع موضوعا للحكم بلحاظ الحمل الأولي أي بما هو مرآة وعنوان للخارج وموصل للواقع الخارجي ، فسواء كان المستصحَب كليا أم جزئيا وفردا فإن الحكم يقع على الخارج بتوسّط العنوان ، والموضوع بالحمل الشائع لا يحمل عليه المحمول بالحمل الأولي ، فحينما نقول إن النار حارة فالنار هي النار الخارجية لا النار الذهنية لأن النار الذهنية ليست حارة ، ، فيقول السيد الشهيد في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان " القضية الحقيقية والخارجية للأحكام " : " وينبغي أن يعلم أن الحاكم - سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقية أو على نهج القضية الخارجية وسواء كان حكمه تشريعيا كالحكم بوجوب الحج على المستطيع أو تكوينيا وإخباريا كالحكم بأن النار محرقة أو أنها في الموقد - إنما يصب حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية لا على الموضوع الحقيقي للحكم ؛ لأن الحكم لما كان أمرا ذهنيا فلا يمكن أن يتعلّق إلا بما هو حاضر

في الذهن ، وليس ذلك إلا الصورة الذهنية ، وهي وإن كانت مباينة للموضوع الخارجي بنظر ، ولكنها عينه بنظر آخر ، فأنت إذا تصورت النار ترى بتصورك نارا ، ولكنك إذا لاحظت بنظرة ثانية إلى ذهنك وجدت فيه صورة ذهنية للنار لا النار نفسها ، ولما كان ما في الذهن عين الموضوع الخارجي بالنظر التصوري وبالحمل الأولي صح أن يحكم عليه بنفس ما هو ثابت للموضوع الخارجي من خصوصيات كالإحراق بالنسبة إلى النار ، وهذا يعني أنه يكفي في إصدار الحكم على الخارج إحضار صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عين الخارج وربط الحكم بها وإن كانت بنظرة ثانوية فاحصة وتصديقية – أي بالحمل الشايع – مغايرة للخارج . " ، والمستشكل يقول بأنه لا بد أن ينصب الحكم على الخارج لأن الأثر الشرعي مترتّب على الخارج والكلي عنوان وصورة ذهنية فلا يترتب على الكلي أثر شرعي ، فالجواب أنه ليس فقط أن الحكم في العنوان الكلي يترتب على الجامع والصورة الذهنية بل الحكم في الاستصحاب الجزئي يترتب على العنوان أيضا لا على المعنوَن) .

التوضيح :

والخلاصة أن الاستصحاب يجري في الكلي بما هو عنوان ومرآة للخارج ، والاستصحاب يجري في الجزئي بما هو عنوان ومرآة للخارج أيضا .

سؤال : صحيح أن المستصحَب هو العنوان الكلي أو العنوان الجزئي ، ولكن العرف ماذا يستصحب : الخارج أو العنوان الذهني ؟

الجواب :

العرف يستصحب الخارج ويغفل عن مرآتية العنوان ولا يلتفت إلى آلتية العنوان ، ولو سئل العرف لقال إنه يستصحب الخارج ، وبالدقة العقلية هو يستصحب العنوان ، والعرف يشتبه ويغفل ويتسامح ، مثلا تقول إنني الآن أرى الكتاب الخارجي ، مع أنك في الواقع ترى الكتاب الذهني ، ومحال أن ترى الكتاب الخارجي ، ولو كنت ترى الكتاب الخارجي لما كنت تخطئ ، فأنت تنظر إلى الصور الذهنية أنها هي الخارج ، العقل لا يغفل ، ولكن العرف يغفل ، والسيد الشهيد عنده بحث فيقول هذا وإن كان اشتباها من العرف ولكن الشارع بنى كل أدلته الشرعية على هذا الاشتباه العرفي ، فالعرف عندما ينظر إلى الخارج لا يقول إنني أرى صورة الخارج بل يقول إنني أرى الخارج ، فعندما تنظر إلى زيد لا تقول إنني أرى صورة زيد بل تقول إنني أرى زيدا ، ومر سابقا أصالة الثبات في اللغة ، ونجزم أن هذه الأصالة خاطئة ، ولكن الشارع بنى

عليها .

إذن :

في استصحاب الفرد واستصحاب الكلي وإن كان بتوسّط العنوان ، ولكن المستصحِب عرفا يرى أنه يستصحب الخارج .

إشكال :

بناء على الاتجاه الثاني – الذي يعتقد بأن الكلي موجود بعين وجود الفرد – لا توجد اثنينيّة في الواقع الخارجي ، فلا يوجد فرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد لأن الكلي في الخارج هو الفرد في الخارج ، وتريد أن تجري استصحابين : استصحاب الكلي واستصحاب الفرد ، لذلك تقول لا يوجد إشكال في استصحاب الفرد ، ولكن يوجد إشكال في استصحاب الكلي ، مع أنه لا يوجد فرق بين الكلي والفرد في الواقع الخارجي ، وهذا الإشكال يأتي بناء على الاتجاه الثاني ، ولا يأتي الإشكال بناء على اتجاه الرجل الهمداني الذي يرى الفرد شيئا ويرى الكلي شيئا آخر في الواقع الخارجي فتارة يجري استصحاب الكلي وتارة أخرى يجري استصحاب الفرد ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو الفرق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد ؟ وكيف يمكن التمييز بين الاستصحابين ؟

بعبارة أخرى:

بناء على الاتجاه الثاني الذي يرى أن الكلي هو عين الفرد في الواقع الخارجي وقلنا إن العرف يرى أن المستصحَب هو الخارج دائما فبناء على هذا يأتي إشكال وهو أنه إذا قلنا إن الكلي الطبيعي ليس له وجود واحد عددي في الخارج – كما يقول الرجل الهمداني إن الكلي الطبيعي له وجود واحد عددي خارجا – بل هو موجود بوجود الأفراد فعليه يشكل هنا تصوير استصحاب الكلي بنحو يمتاز عن استصحاب الفرد فلا يوجد نوعان من الاستصحاب ، وقد يتخيّل بناء على الاتجاه الثاني أن مرجع استصحاب الكلي إلى استصحاب الفرد لأنه إذا علم بكلي الإنسان مثلا إما في ضمن زيد وإما في ضمن عمرو وشك في بقاء هذا الكلي فنقول يوجد استصحاب واحد لأن الكلي موجود بوجود الفرد ، فيوجد استصحاب الفرد ، ولا يوجد للكلي وجود آخر منحاز ومستقل عن وجود أفراده ، فوجود الإنسان هو عين وجود زيد ووجود عمرو ، فإذا كان وجود الكلي هو عين وجود زيد فلا بد أن يكون مصبّ

الاستصحاب هو وجود زيد ووجود عمرو إذ لا يوجد وجود ثالث وراء وجود زيد ووجود عمرو نسميه وجود الإنسان كما يتصوّر الرجل الهمداني حتى نتعبّد به ، فإذا لم يكن عندنا وجود ثالث وراءهما فلا يكون قابلا للتعبد فلا محالة يصبّ التعبد على الفرد ، وهذا هو استصحاب الفرد لا استصحاب الكلي ، فيرجع استصحاب الكلي إلى استصحاب الفرد ، ونتيجة هذه الشبهة هي أن يدّعى أن استصحاب الكلي لا يمكن تصويره بنحو يمتاز عن استصحاب الفرد إلا بناء على الاتجاه الأول للرجل الهمداني ، وهنا نحتاج إلى تحقيق حول حقيقة الكلي ما هي حتى يمكن حل إشكال استصحاب الكلي في علم الأصول ، والبحث حول حقيقة الكلي بحث عقلي فلسفي في المقام الأول ، وبعد تنقيح المبنى في الفلسفة يأتي إلى علم الأصول ليبني على ذلك المبنى .

أجوبة الشبهة :

السيد الشهيد في قبال هذه الشبهة يورِد ثلاثة أجوبة :

الجواب الأول :

هو جواب الرجل الهمداني ، فالكلي شيء ، والفرد شيء آخر .

رد السيد الشهيد على لجواب الأول :

هذا الجواب باطل .

الجواب الثاني للمحقق العراقي :

وسيأتي بيانه .

الجواب الثالث للسيد الشهيد :

الواقع واحد ، ولكن الذي يُرِي الواقع اثنان ، والاستصحاب لا يجري في الواقع مباشرة لأن جريان الاستصحاب في الواقع محال بل يجري في الذي يُرِي الواقع ، وما يُرِي الواقع هو عنوان الواقع ، وعنوان الواقع اثنان : كلي وجزئي ، فالاستصحاب يجري في الكلي كما يجري في الجزئي ، فالمستصحَب ليس هو الواقع ولا الصورة الذهنية بل هو العنوان الكاشف عن الواقع ، والعنوان الكاشف عن الواقع متعدّد : إما كلي وإما جزئي ، والكلي يكشف عن الواقع لا كما يكشفه الجزئي بل يكشفه بنحو آخر ، فالكلي يكشف عن الواقع بنحو إجمالي ، والجزئي يكشف عن الواقع بنحو تفصيلي ، فاستصحاب الجامع الكلي يمكن تمييزه عن استصحاب الفرد الجزئي .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثالث للسيد الشهيد :

وبما ذكرناه (- من التمييز بين الجامع والفرد -) ظهر الفارق الحقيقي بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي (، ومن خلال جواب السيد الشهيد يظهر وجود شبهة ، وهذه الشبهة هي أنه بناء على ما قالوه يبدو أنه لا يوجد فارق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد) ، مع أن التوجه في كل منهما (- أي من الاستصحابين -) إلى إثبات واقع خارجي واحد (- لأن الكلي والفرد في الواقع الخارجي واحد بناء على الاتجاه الثاني -) حيث إن الكلي موجود بعين وجود الفرد ، وهذا الفارق هو أن الاستصحاب باعتباره حكما منجَّزا وموصِلا للواقع فهو (- أي الاستصحاب -) إنما يتعلّق به (- أي بالواقع -) بتوسّط عنوان من عناوينه (- أي من عناوين الواقع -) وصورة من صوره (- أي من صور الواقع -، فالواقع له صورتان : صورة إجمالية وصورة تفصيلية ، فإذا كانت الصورة إجمالية فهي الجامع الكلي ، وإذا كانت الصورة تفصيلية فهي الفرد الجزئي) ، فإن كان مصب التعبد هو الواقع المرئي بعنوان تفصيلي مشير إليه (- أي إلى الواقع -) فهذا استصحاب الفرد (الجزئي) ، وإن كان مصبه الواقع المرئي بعنوان جامع مشير إليه (- أي إلى الواقع -) فهذا هو استصحاب الكلي (، والاستصحاب لا ينصب على الواقع مباشرة لاستحالته بل ينصب على الواقع المرئي بتوسّط عنوان ، والعرف يغفل عن العنوان ويقول بأن المستصحَب هو الواقع مع أنه يستصحب الواقع من خلال توسّط العنوان) ، على الرغم من وحدة الواقع المشار إليه بكلا العنوانين (-الإجمالي والتفصيلي -) والذي يحدد إجراء الاستصحاب بهذا النحو أو بذاك (النحو أي باستصحاب العنوان الجامع أو باستصحاب العنوان التفصيلي) كيفية أخذ الأثر الشرعي في لسان دليله (- أي في لسان دليل الأثر الشرعي - ، فالواقع واحد ، والكلي موجود بعين وجود الفرد ، ولا بد أن نرى أنه في الدليل الشرعي الأثر مرتب على أي شيء ، فإن كان الأثر في لسان الدليل مرتبا على العنوان الجامع واستصحبنا الجامع فيترتب الأثر الشرعي ، وإن كان الأثر في لسان الدليل مرتبا على العنوان التفصيلي واستصحبنا العنوان التفصيلي فيترتب الأثر الشرعي ، وفي هذه الحالة استصحاب الجامع ليس له أثر شرعي) .

التوضيح :

ومما سبق يتضح أن جواب الشبهة لا نحتاج فيه أن نبني على الاتجاه الأول وهو قول الرجل

الهمداني ، وليس الأمر منحصرا بالاتجاه الأول حتى نقبل جريان استصحاب الكلي في الموضوعات ، فلا نقبل قول الرجل الهمداني ومع ذلك نقبل جريان استصحاب الكلي في الموضوعات ، قلنا إن الكلي موجود في الخارج بعين وجود أفراده ، ومبنى الرجل الهمداني هو أنه إذا كان عندنا مليون فرد فعندنا إنسان واحد متوزّع على المليون فرد ، فهو إنسان واسع – لا في قبال الأفراد – موجود في ضمن جميع الأفراد ، وهذا يعبّر عنه بنسبة الأب إلى الأبناء ، فالأب واحد والأبناء متعددون ، والأب موجود في جميع الأبناء ، وهذا هو التفسير الصحيح لمبنى الرجل الهمداني في الكلي ، ولكن السيد الشهيد يذكر هنا كلمة توقع في الشك وهو أن للكي واقعا واسعا منحازا عن واقعيات الأفراد ، فيفهم أنه يوجد في الخارج مليون وواحد وأن الإنسان غير الأفراد وأنه يمكن سلب الإنسانية عن الأفراد ، وهذا الفهم لقول الرجل الهمداني بعيد جدا ، وكلمة " منحاز " يوهم هذا الفهم ، ويوجد للسيد الشهيد قول منقول عن أحد طلبته وهو بأن الكلي وجود واحد عددي في الخارج والأفراد درجات هذا الوجود ، فالكلي الطبيعي موجود في الخارج بوجود واحد عددي وسيع وأن الأفراد تعيّنات ومراتب لذلك الوجود الواحد الوسيع ، ومن هنا يأتي إشكال على هذا القول بأنه محال لأنه يلزم أن يكون الواحد كثيرا والكثير واحدا مع أن الوحدة والكثرة متقابلان في الواقع الخارجي ، وعلى مبنى الرجل الهمداني يكون الكلي واحدا والأفراد كثيرة فجريان الاستصحاب في الكلي غير جريان الاستصحاب في الفرد ، ولكن مبنى الرجل الهمداني باطل في نفسه .

التطبيق على الكتاب :

وعلى هذا الضوء يتضح أن التفرقة بين استصحاب الفرد واستصحاب الكلي لا تتوقف على دعوى التّعدّد في الواقع الخارجي وأن للكلي واقعا وسيعا منحازا عن واقعيات الأفراد – على طريقة الرجل الهمداني في تصور الكلي الطبيعي – ، وهي دعوى باطلة لما ثبت في محله من أن الكلي موجود بعين وجود الأفراد .

التوضيح :

كان الكلام في الجواب عن الشبهة التي مرت سابقا ، والشبهة هي أن الآثار الشرعية تترتب على الوجود الخارجي للمستصحَب ، وفي مقام الوجود الخارجي لا يوجد كلي وفرد بل الكلي والفرد موجودان بوجود واحد ، وعليه فلا يوجد إلا الفرد وهو المستصحَب ، والنتيجة أنه لا يوجد مجال لاستصحاب الكلي لأن الكلي موجود بنفس وجود الفرد ، فاستصحاب الفرد هو

استصحاب الكلي ، فلا داعي لوجود قسم آخر نسميه " استصحاب الكلي " وراء استصحاب الفرد ، ومرجع هذه الشبهة إلى نفي استصحاب الكلي في الموضوعات .

أجوبة الشبهة :

توجد ثلاثة أجوبة :

الجواب الأول للرجل الهمداني :

ما يستفاد من كلمات الشيخ الأنصاري أن الرجل الهمداني يرى أن الكلي الطبيعي -كالإنسان- له وجود واحد في الواقع الخارجي ، والأفراد مراتب وتعيّنات لهذا الوجود الواحد الواسع ، فإذا كان عدد الأفراد مائة ثم صار عدد الأفراد ألفا فيتوسع وجود الكلي لأن الكلي الطبيعي موجود في جميع الأفراد لا أنه موجود بوجود آخر ، وهذا هو التفسير الصحيح للكلي الذي ذكره الرجل الهمداني ، وهو أن الكلي وجود واحد ولكنه موجود في جميع الأفراد .

النظرية الأولى المشهورة بين الحكماء هي أن كل الإنسان موجود في الفرد ، فيكون الكلي الطبيعي متعدّدا في الخارج بتعدد الأفراد ، فإذا كان يوجد مائة فرد فيوجد مائة إنسان ، وإذا كان يوجد ألف فرد فيوجد ألف إنسان ، والشاهد على ذلك أنه لو نقص عدد الأفراد فإن الإنسان يبقى في الخارج بعدد الموجودين ، فكل فرد موجود بطبيعيٍّ ، وهذا معنى قولهم أن نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء ، بمعنى أن كل فرد له أب واحد أي له طبيعي واحد يقوِّمه ، فهذا الفرد إنسان بتمام الإنسانية لا أنه حصة من الإنسان ، والبعض يتوهّم أن المبنى الذي يقوله الشيخ الأنصاري هو أنه يوجد حصة من الإنسان في الفرد الأول وحصة ثانية من الإنسان في الفرد الثالث وحصة ثالثة من الإنسان في الفرد الثالث ، وهذا التوهم خاطئ لأن كل الإنسان موجود في الفرد الأول وكل الإنسان موجود في الفرد الثاني وكل الإنسان موجود في الفرد الثالث .

والرجل الهمداني يقول هو إنسان واحد - لا متعدد - ، ولكن هذا الإنسان له تعيّنات متعدّدة ، فالفرد الأول تعيّن من الإنسان الواحد ، والفرد الثاني تعيّن آخر من الإنسان الواحد ، والفرد الثالث تعيّن ثالث من الإنسان الواحد ، والإنسان الواحد موجود في جميع الأفراد ، فإذا ازداد عدد الأفراد يتسع وجود هذا الواحد لأنه موجود بوجود الأفراد ، وإذا نقص عدد الأفراد يضمحل وجود هذا الواحد ، وأما على نظرية الحكماء فلا يوجد اتساع واضمحلال للكلي ، وبناء على مبنى الرجل الهمداني يجري الاستصحاب في الكلي كما يجري في الفرد لأن الكلي

واحد والفرد كثير ، والكلي غير الفرد .

الجواب الثاني للمحقق العراقي :

اضطر المحقق العراقي إلى أن يختار طريقا آخر للتفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد ، وهي النظرية المشهورة بين الأعلام ، والتفت المحقق العراقي إلإشكال وهو أنه إذا قلنا إن الكلي موجود بنفس وجود الفرد فإنه لا مجال لاستصحاب الكلي ، والاستصحاب يكون للفرد فقط ، لذلك قال المحقق العراقي إنه يوجد في الخارج أمران : حصة وفرد ، فزيد الخارجي له نسبتان : نسبة إلى الطبيعي فيكون حصة من الإنسان ، ونسبة إلى العوارِض المشخِّصة – من الطول واللون والوزن وابن فلان ومن منطقة كذا – التي أوجدت زيدا الفرد ، فبالنسبة الأولى يكون حصة من الطبيعي ، وبالنسبة الثانية يكون فردا ، والفرد موجود في الخارج ، والحصة موجودة في الخارج أيضا ، ففي استصحاب الكلي نستصحب الحصة ، وفي استصحاب الفرد نستصحب العوارِض المشخِّصة التي تشكِّل فرديّة هذا الفرد ، فاستصحاب الكلي غير استصحاب الفرد .

بعبارة أخرى :

الاستصحاب تارة يكون استصحابا للوجود الخارجي بما هو مضاف للفرد فيكون استصحابا للفرد وتارة أخرى يكون استصحابا للوجود الخارجي بما هو مضاف للكلي الطبيعي فيكون استصحابا للجامع ، وهذا يعطي جوابا آخر على شبهة أن استصحاب الفرد لا يتميّز عن استصحاب الكلي ، وحاصل الجواب هو إرجاع استصحاب الجامع إلى استصحاب الحصة مع التمييز بين الحصة والفرد ، وأما بناء على الجواب الثالث للسيد الشهيد لا يوجد فرق بين الحصة والفرد في الخارج وأرجعنا الفارق إلى العنوان الحاكي مع أن المحكي في الخارج واحد ، فالحاكي متعدّد ، ونرى المحكي بتوسط العنوان ولا نرى المحكي مباشرة ، فإذا تعدّد العنوان فيتصور أن محكيّه متعدد مع أن المحكي واحد ، والحكم لا ينصب على المعنوَن والخارج مباشرة، وأصل شبهة هؤلاء نشأ من أنهم تصوّروا أن الحكم ينصب على الخارج بلا توسط عنوان ، ويستحيل أن ينصب الحكم على الخارج مباشرة ، لذلك اضطروا إلى هذه الأقوال ، ولو التفتوا إلى أن الواقع الخارجي لا يتعلّق به الحكم مباشرة لما كان همهم أن يرجعوا التفرقة بينهما إلى الواقع الخارجي ، والمحقق العراقي قال بالتفرقة في الواقع الخارجي لأنه أن الحكم يتعلّق بالواقع الخارجي مباشرة ، والرجل الهمداني تصور أيضا أن الواقع الخارجي هو متعلَّق الحكم مباشرة .

وفي المقام جواب المحقق العراقي هو أنه توجد حصة ويوجد فرد ، وتعريف الحصة من الإنسان هو أنها عبارة عن وجوده الخارجي الذي لا يُنْظَرُ معه إلى أي خصوصية من الخصوصيات الزائدة على وجود الإنسان بما هو إنسان ، والخصوصيات وجودات لماهيّات أخرى ، فالطول ماهيّة ، والعرض ماهيّة أخرى ، والوزن ماهيّة ثالثة ، وهذه الماهيّات داخلة تحت مقولاتها الخاصة بها ، فإذا نظرنا إلى هذا الوجود الخارجي ونسبناه إلى الطبيعي من غير أن نلحظ أي خصوصية من الخصوصيات فهو الحصة ، فالحصة هي الوجود الخارجي منسوبا إلى الطبيعي من غير لحاظ أي خصوصية ، والمستصحَب هو الوجود الخارجي حتى يترتب عليه أثر شرعي ، واستصحاب الحصة من دون وجودها الخارجي لا يترتب عليه أثر شرعي ، وإذا خلطنا هذا الوجود مع الوجودات المختلفة المحتفّة به – من الطول والوزن واللون – التي تسمى بالمميِّزات والخصوصيات حينئذ نسمّيه زيدا أو خالدا ، فالحصة عبارة عن الوجود الخارجي المنسوب أولا وبالذات إلى ذات الإنسانية ، والفرد هو عبارة عن الوجود الخارجي مخلوطا مع الخصوصيات والتي بمجموعها نسميها زيدا ، وإذا حذفنا الخصوصيات فهو ليس زيدا ، فتكون الحصة بهذا الاعتبار جزءا من الفرد ، ومعنى استصحاب الجامع هو استصحاب الحصة ، ومعنى استصحاب الفرد هو استصحاب الحصة مع خصوصياتها ، وذلك تبعا للأثر الشرعي .

وحاصل جواب المحقق العراقي هو التمييز بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد بإرجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة ، وإرجاع استصحاب الفرد إلى استصحاب المركَّب من الحصة وخصوصياتها ، وبهذا تنحل الشبهة لأنه استطعنا أن نميِّز في الوجود الخارجي بين وجودين : وجود الحصة ونستصحبه وهو استصحاب الكلي ، ووجود الفرد ونستصحبه وهو استصحاب الفرد .

رد السيد الشهيد على جواب المحقق العراقي :

جواب المحقق العراقي غير تام لأنه قائم على تصور أن مصب الحكم هو الواقع الخارجي ، وليس الأمر كذلك ، والشبهة نشأت من تخيّل أن المنجِّزات الاستصحابية تحتاج إلى مصبّ خارجي ابتداء ، لذلك قيل في الشبهة بأنه لا يوجد في الخارج إلا الفرد ، فلا يوجد في الخارج كلي حتى يقال باستصحابه ، والأثر الشرعي مترتب على الخارج ، والكلي أمر ذهني لا خارجي فلا أثر شرعي لاستصحاب الكلي ، والصحيح هو أن الاستصحاب يتعلّق بالعنوان والصورة العلمية الذهنية ، وإذا لم يتعلّق الاستصحاب بالعنوان فالعلم بماذا يتعلّق : بالواقع

الخارجي أو بالصورة الذهنية ؟

إن قلتم إن العلم يتعلَّق بالصورة الذهنية فيوجد عندنا علم إجمالي مع أن الواقع لا يوجد فيه إجمال وتفصيل بل الواقع تفصيلي دائما ، وقد صوّرتم لنا العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ، وفرّقتم بين العلمين من خلال الصورة الذهنية والمعلوم ، وقلتم تارة تكون الصورة مبهمة وتارة أخرى تكون الصورة مفصَّلة ، ونفس ذاك الكلام يأتي هنا ، ولو قلتم إن الحكم يتعلَّق بالواقع الخارجي مباشرة فينبغي أن تقولوا في العلم أيضا أن متعلقه هو الواقع الخارجي ، ولا أحد يقول بذلك ، فالعلم والحكم وباقي الأمور الذهنية مصبّها هو الصور والعناوين الحاكية ، وبعبارة أدقّ مصبّها ومركزها هو الواقع المحكيّ بواسطة الصورة لا الواقع مباشرة ، لذلك فجواب المحقق العراقي في التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد جواب غير تام ، مضافا إلى أن هناك إشكالات تَرِدُ عليه ، وسيتم الإشارة إلى هذه الإشكالات في بحث "استصحاب الكلي".

إذن :

مما تقدّم يتبيّن أنه في مقام التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد توجد ثلاثة اتجاهات : الاتجاه الأول للرجل الهمداني ، والاتجاه الثاني للمحقق العراقي ، والاتجاه الثالث للسيد الشهيد حيث تتم التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد عن طريق العنوان المختلف الذي يُرِي الواقع .

سؤال : هل تريد ثمرة مترتبة على اختلاف هذه الاتجاهات ؟

الجواب :

ستظهر الثمرة عندما نستعرض أقسام استصحاب الكلي ، فهناك سيتّضح لنا أن بعض هذه الوجوه التي فرقنا بها بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد تكون تامة في بعض أقسام استصحاب الكلي ، وبعضها لا تكون تامة ولا تستطيع أن تعطينا استصحاب الكلي في بعض الأقسام كما في مبنى المحقق العراقي حيث نجد إنه في بعض الأحيان لا تستطيع هذه التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد أن تؤمّن لنا استصحاب الكلي في بعض الأقسام ، فبالإضافة إلى الإشكال الأول الذي ذكرناه على مبنى الرجل الهمداني أو على مبنى المحقق العراقي لا يؤمّن لنا جريان الاستصحاب في جميع أقسام الكلي ، وستأتي الإشارة إليه بعد ذلك.

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على جواب المحقق العراقي :

كما أنه لا موجِب لإرجاع الكلي في مقام التفرقة المذكورة (- أي التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد -) إلى الحصة (لأن الكلي هو الجامع في الذهن ، والمحقق العراقي أرجع الجامع إلى الحصة حتى يحقق وجودان خارجيان مع أن الجامع غير الحصة) ، ودعوى أن كل فرد يشتمل على حصة من الكلي ومشخِّصات عَرَضِيَّة (- كالطول والوزن واللون - ، فالفرد مركّب ، والحصة غير مركّبة) ، واستصحاب الكلي عبارة عن استصحاب ذات الحصة ، واستصحاب الفرد عبارة عن استصحاب الحصة مع المشخِّصات (، وهذا ما ذكره المحقق العراقي) ، (ويردّ السيد الشهيد :) بل الصحيح في التفرقة ما ذكرناه (، وهكذا يتبيّن أن منشأ الإشكال هو أن الحكم يتعلّق بالواقع الخارجي مباشرة ، وتعلّق الحكم بالواقع الخارجي مباشرة مستحيل) .

التوضيح :

الجهة الثانية : في أقسام استصحاب الكلي :

اتّضح أن الإشكالات العامة على جريان استصحاب الكلي اندفعت ، والكلي يمكن أن يكون مستصحَبا ، ولكن بشرط وهو أن يكون موضوع الأثر الشرعي هو الواقع المحكيّ بالعنوان الكلي كعنوان الحدث ، وأما إذا كان الأثر الشرعي مترتّبا على الفرد بما هو فرد - مثلا كانت حرمة مسّ القرآن الكريم مرتبة على كونه جنبا — فلا يمكن باستصحاب الحدث أن نثبت أنه جنب ، فلا بد أن نرى أن الأثر الشرعي مترتب على أي شيء ، فالآثار الشرعية قد تترتب على الواقع المحكي بالعنوان الكلي الجامع .

وبعد أن ثبت أن استصحاب الكلي لا محذور فيه نأتي إلى أقسام استصحاب الكلي :

القسم الأول :

هو أن لا يكون الشك في بقاء الكلي ناشئا من الشك في حدوث الفرد .

القسم الثاني :

هو أن يكون الشك في بقاء الكلي ناشئا من الشك في حدوث الفرد .

نأتي إلى ذكر مثال للقسم الثاني ثم مثال للقسم الأول :

مثال القسم الثاني :

إنسان خرج منه بلل ، ونفرض أن هذا البلل لم يكن بعد البول حتى لا نبني على كونه بولا إذا لم يأت بالخرطات ، ونفرض أيضا أنه لم يكن بعد الجنابة وعدم الخرطات حتى لا نبني على أنه مني ، فلا توجد قرينة على أن هذا البلل الخارج بول أو مني ، ونفرض أيضا أنه قامت القرينة على أنه ليس من البلل الطاهر ، فيكون بللا نجسا ، والبلل النجس مردد بين البول والمني ، ثم ذهب وتوضأ ، وأراد أن يمس القرآن الكريم فهل يجوز أو لا يجوز ؟

إن كان البلل الخارج بولا فقد ارتفع الحدث قطعا ويجوز له مس القرآن ، وإن كان البلل الخارج منيّا فلم يرتفع الحدث قطعا فلا يجوز له مس القرآن ، فهنا الشك في بقاء الكلي – كالحدث – ناشئ من شكه في أنه حدثت جنابة أو لم تحدث جنابة ، والجنابة فرد من الحدث ، فيكون الشك في بقاء الكلي ناشئا من الشك في حدوث الفرد .

مثال١ للقسم الأول :

إنسانان دخل إلى المسجد : زيد وعمرو ، والحكم الشرعي مترتّب على وجود الإنسان في المسجد ، والآن لا يعلم أنه خرج أو لم يخرج ، فيحتمل أن زيدا خرج ، ويحتمل أن عمرا خرج ، هنا الشك في بقاء الكلي ليس ناشئا من الشك في حدوث الفرد لأننا على يقين بدخول زيد ودخول عمرو .

مثال ٢ للقسم الأول :

دخل إنسان ضمن زيد إلى المسجد ثم شككنا أن زيدا خرج أو لم يخرج ، والحكم الشرعي مترتّب على وجود الإنسان في المسجد ، فالشك في بقاء الكلي ليس ناشئا من الشك في حدوث الفرد لأننا على يقين من دخول زيد .

التطبيق على الكتاب :

الجهة الثانية : في أقسام استصحاب الكلي :

يمكن تقسيم الشك في بقاء الكلي إلى قسمين :

القسم الأول :

أحدهما الشك في بقاء الكلي غير الناشئ من الشك في حدوث الفرد .

القسم الثاني :

والآخر الشك في بقائه الناشئ من الشك في حدوث الفرد .

مثال القسم الأول :

ومثال الأول أن يعلم بدخول الإنسان ضمن زيد في المسجد ويشك في خروجه (- أي في خروج الإنسان - ، فالشك في بقاء الكلي ليس ناشئا من الشك في حدوث الفرد لأننا على يقين بدخول زيد) .

مثال القسم الثاني :

ومثال الثاني أن يعلم بحدث مردّد بين الأصغر والأكبر ويشك في ارتفاعه (- أي ارتفاع الحدث -) بعد الوضوء ، فإن الشك (في بقاء الحدث) مسبَّب عن الشك في حدوث الأكبر (أي عن الشك في حدوث الفرد ، ونذكر مثالا آخر وهو دخل إنسان إلى المسجد إما زيد وإما عمرو ، ورأينا بعد ذلك زيدا خارج المسجد ، والآن نشك أن الإنسان موجود في المسجد أو لا ، إن كان زيدا فقد خرج قطعا ، وإن كان عَمْرًا فهو موجود في المسجد ، وهنا الشك في بقاء الإنسان ناشئ من الشك في حدوث الفرد أنه زيد أو عمرو ، وهذا مثل المثال السابق بأنه إن كان بولا فقد ارتفع ، وإن كان جنابة فهي باقية) .

حالات القسم الأول :

أما القسم الأول فله حالتان :

الحالة الأولى :

أن يكون الكلي معلوما تفصيلا ويشك في بقائه (- أي في بقاء الكلي -) كما في المثال المذكور حيث يعلم بوجود زيد تفصيلا (، فنعلم بدخول إنسان ضمن زيد إلى المسجد ونشك بأنه خرج أو لم يخرج) ، وهنا إذا كان الأثر الشرعي مترتّبا على (العنوان) الجامع جرى استصحاب الكلي (لتمامية أركان الاستصحاب فيه) .

واستصحاب الكلي في هذه الحالة جارٍ على كل حال سواء فسرنا استصحاب الكلي وفرقنا بينه (- أي بين استصحاب الكلي -) وبين استصحاب الفرد على أساس كون المستصحَب الوجود السِّعِيّ للكلّيّ على طريقة الرجل الهمداني (- ولا توجد هنا كلمة "المنحاز"، وكلمة " المنحاز " لا بد أن نفسّرها بنحو ليس معناه وجود في قبال الوجودات الأخرى بل هو وجود واحد ضمن الأفراد -) أو (كون المستصحَب هو) الحصة (- على مبنى المحقق العراقي -) أو (كون المستصحَب هو) الخارج بمقدار مرآتية العنوان الكلي (- على مبنى السيد الشهيد ، فالخارج يوجد عنوان يحكي عنه ، وهذا العنوان الحاكي تارة يحكي الواقع

تفصيلا وتارى أخرى يحكي الواقع إجمالا –) على ما تقدّم في الجهة السابقة ؛ إذ على كل هذه الوجوه تعتبر أركان الاستصحاب تامة (، فيجري استصحاب الكلي سواء بنينا على مبنى الحصة للمحقق العراقي أم على مبنى الرجل الهمداني أم على مبنى الواقع المحكي بالعنوان للسيد الشهيد لأن الأثر الشرعي مترتب على الجامع ، فعلى مبنى الرجل الهمداني الجامع موجود في الخارج بوجود وحداني ، وعلى مبنى المحقق العراقي الحصة موجودة في الخارج ، وعلى مبنى السيد الشهيد هو الواقع المحكي بالعنوان ، فالشك في بقاء الكلي ليس ناشئا من الشك في حدوث الفرد ، والكلي معلوم تفصيلا حيث إن زيدا دخل في المسجد فعلمنا بدخول إنسان وشككنا بخروج الإنسان فنستصحب بقاء الإنسان في المسجد إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على الجامع).

الحالة الثانية :

أن يكون الكلي (– كالإنسان –) معلوما إجمالا (– لا تفصيلا –) ويشك في بقائه (– أي بقاء الإنسان –) على كلا تقديريه (– أي على تقدير زيد أو على تقدير خالد لا على أحد التقديرين دون الآخر – ، فيوجد هنا علم إجمالي بالإضافة إلى الشك في بقاء الكلي) ، كما إذا علم بوجود زيد أو خالد في المسجد ويشك في بقائه سواء كان زيدا أو خالدا (، فالشك في بقاء الكلي ليس ناشئا من الشك في حدوث الفرد ، فعلمنا بدخول إنسان في المسجد إما في ضمن زيد وإما في ضمن خالد ، ونشك أن الإنسان باق أو غير باق في المسجد سواء كان زيدا ويحتمل أنه قد خرج أم خالدا ويحتمل أنه قد خرج) ، فيجري استصحاب الجامع إذا كان الأثر الشرعي مترتبا عليه (– أي على الجامع –) ، ولا إشكال في ذلك (– أي في جريان الاستصحاب لتمامية الأركان –) بناء على إرجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الوجود السِّعِيّ له (– أي للكلي –) على طريقة الرجل الهمداني (، فبناء على رأي الرجل الهمداني يجري الاستصحاب لأن الكلي له وجود واحد سِعِيّ غير الأفراد) ، وبناء على المختار (– وهو رأي السيد الشهيد –) من إرجاعه (– أي إرجاع استصحاب الكلي –) إلى استصحاب الواقع بمقدار مرآتية العنوان الإجمالي (، فيجري الاستصحاب لأن الواقع المحكي إما أن يكون بصورة إجمالية وعنوان الجامع وإما بصورة تفصيلية وعنوان تفصيلي) ، . . .

التوضيح :

كان الكلام في القسم الأول من أقسام استصحاب الكلي ، وللقسم الأول حالتان ،

والمعروف في كلمات الأصوليين هو الحالة الأولى فقط أي ما كان المستصحَب معلوما تفصيلا، وأما إذا كان المستصحَب معلوما إجمالا وكان الشك في بقاء الكلي على كلا التقديرين –وهذا داخل أيضا في القسم الأول من استصحاب الكلي– فهذا ليس معروفا في كلمات الأصوليين .

قلنا إذا كان الشك في بقاء الكلي على كل تقدير سواء كان الداخل في المسجد زيدا فيوجد شك في بقائه أم كان الداخل خالدا فيوجد أيضا شك في بقائه ، فعلى مبنى الرجل الهمداني أركان استصحاب الكلي تامة لأن الكلي له وجود غير وجودات المراتب فيجري استصحاب الكلي ، وكذلك على مبنى السيد الشهيد من أن الفرق بين الكلي والفرد هو الفرق في الصورة والعنوان الحاكي لا في الواقع المحكي أركان استصحاب الكلي تامة فيجري استصحاب الكلي لأن الصورة غير الفرد والصورة الإجمالية متيقَّنة الحدوث ومشكوكة البقاء فيجري فيها الاستصحاب ، ويأتي الكلام على المبنى الذي فرّق بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد على أساس أن استصحاب الكلي هو استصحاب الحصة ، والحصة هي الوجود الذي يتركب من الإنسان والعوارض المشخِّصة .

سؤال : هل يوجد يقين بحدوث الفرد الذي هو زيد ؟

الجواب :

لا يوجد يقين بحدوث زيد .

سؤال : هل يوجد يقين بحدوث الفرد الذي هو خالد ؟

الجواب :

لا يوجد يقين بحدوث خالد .

سؤال : هل يوجد يقين بهذه الحصة من الإنسان في هذا الفرد ؟

الجواب :

لا يوجد يقين بحدوث الحصة لأنه عندنا يقين بحدوث الكلي لا بحدوث هذه الحصة .

النتيجة :

لا تتم أركان الاستصحاب في الكلي ، وهذه إحدى الثمرات المترتبة على التفرقة الأولى والثانية والتفرقة الثالثة ، فإنه على التفرقة الأولى والثانية يجري استصحاب الكلي من القسم الأول في المثال الثاني ، وأما بناء على التفرقة الثالثة فلا يجري الاستصحاب .

بعبارة أخرى :

إذا بنينا على تصور أن استصحاب الكلي يرجع إلى استصحاب الحصة – والاستصحاب متقوِّم بركنين : يقين بالحدوث وشك في البقاء – فهنا من أول الأمر لا يوجد عندنا يقين بحدوث الحصة لا بالحصة الأولى ولا بالحصة الثانية ، وإنما يوجد عندنا يقين بحدوث الجامع الكلي فقط ، والقائل بالتفرقة الثالثة في المثال الثاني من القسم الأول من استصحاب الكلي لا بد أن يفعل أحد أمرين : إما أن يرفع اليد عما هو المشهور من أن الاستصحاب يتقوّم باليقين بالحدوث ويقول إن الاستصحاب يتقوّم بالحدوث ، وقد حدثت الحصة وإن لم يوجد يقين بهذه الحصة أو بتلك الحصة ، والحصة لا تتم فيها أركان الاستصحاب ، وإما أن يقول إن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع الخارجي لا بالصورة الذهنية ، وكان هناك نظريات متعدِّدة في تصوير حقيقة العلم الإجمالي ، منها أن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع الخارجي لا بالصورة الذهنية ، فإذا بنى على أن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع الخارجي فهنا يوجد عنده علم إجمالي وهو متعلِّق بالواقع الخارجي فتكون أركان الاستصحاب تامة لأن العلم الإجمالي مصبّه هو الواقع الخارجي ، والمفروض أن الواقع الخارجي قابل للاستصحاب حيث إن فيه يقين بالحدوث ، والواقع الخارجي هو واقع مبهم لا واقع تفصيلي واضح ، وهذا المبنى في العلم الإجمالي اختاره المحقق العراقي حيث قال بأن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع الخارجي ، فهنا المحقق العراقي يستطيع أن يفرِّق بين الحصة والفرد ومع ذلك يجري الاستصحاب في القسم الأول من استصحاب الكلي في المثال الثاني ، وأما غير المحقق العراقي فعليه أن يرفع اليد عن مبنى أن اليقين بالحدوث ركن في الاستصحاب .

ولقائل أن يقول إنه لا نبدِّل ركنية الاستصحاب ولا نقول بأن العلم الإجمالي متعلِّق بالواقع ومع ذلك نبني على التفرقة الثالثة ويجري الاستصحاب ولا تظهر الثمرة ، فيقول أنتم تقولون إنه يوجد علم بالكلي ، وصاحب التفرقة الثالثة يقول بأن معنى الكلي هو الحصة لأنه أرجع الكلي إلى الحصة ، فيوجد علم بالحصة ، ويوجد يقين بحدوث الكلي أي يوجد يقين بحدوث الحصة ، ولكن لا نعلم أنها الحصة الأولى أو الحصة الثانية .

إذن :

التصور الثاني ما يظهر من المحقق العراقي من أن المستصحَب في استصحاب الكلي هو الحصة وكل مصداق ووجود خارجي للفرد يشتمل على حصة من الكلي ، ويأتي السؤال التالي:

هل الحصة الموجودة في الفرد الأول تختلف عن الحصة الموجودة في الفرد الثاني ؟

الجواب :

إن قلنا إن الحصة الموجودة في الفرد الأول تختلف عن الحصة الموجودة في الفرد الثاني فلا يوجد يقين بحدوث الحصة لا الحصة الأولى ولا الحصة الثانية ، ولا يمكن تصوير الكلي في الخارج ، نعم يوجد يقين بحدوث الحصة الذهنية ، فالحصة الأولى والحصة الثانية أمران خارجيان، ولكن نفس الحصة أمر ذهني ، وجريان الاستصحاب في الحصة الذهنية لا يترتب عليه أثر شرعي .

وإن قلنا إن الحصة في الفرد الأول لا تختلف عن الحصة في الفرد الثاني لأن الفردين من حيث الوجود الخارجي هما اثنان ولكن من حيث الإنسانية هما واحد فيمكن تصوير الكلي في الواقع الخارجي .

والمحقق العراقي يقول بأن الحصة في الفرد الأول لا تختلف عن الحصة في الفرد الثاني ، لذلك يمكن استصحاب الحصة لأنها في الفردين على حد سواء ، وعنده يقين بحدوث الحصة وشك في بقائها فيمكن استصحابها ، فلا نحتاج إلى رفع اليد عن ركنية اليقين بالحدوث ولا نحتاج أن نقول إن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع الخارجي المردّد ، ونقبل ركنية اليقين في الحدوث وأن متعلَّق العلم الإجمالي هو الصورة الذهنية ، فيجري الاستصحاب بناء على التفرقة الثالثة .

بعبارة أخرى :

كل مصداق ووجود خارجي للفرد يشتمل على حصة من الكلي ، ولا فرق في الحصة بين الأفراد إلا من ناحية تعدّد الوجود العيني الخارجي ، فيجري الاستصحاب بناء على التفرقة الثالثة ، والحصة من الإنسان الموجودة ضمن زيد أو ضمن خالد وإن لم يوجد هناك يقين بها تفصيلا إلا أن الحصة من الإنسان يُعْلَمُ بتحقّقها تفصيلا في المسجد لأن الحصة لا تزداد على الكلي بقيد مفهومي ، والحصة موجودة في جميع الأفراد بنحو واحد ، وتمايز الحصص ليس إلا بالعوارِض المشخِّصة ، فالثمرة لا تظهر حتى بناء على التفرقة الثالثة .

وإذا قلنا بترجيح التفرقة الأولى على التفرقة الثالثة حتى نصحِّح فنقول حتى بناء على التفرقة الثالثة يمكن التصحيح ، ولكننا لم نقبل التفرقة الثالثة لا لهذا السبب بل لأنها محال في نفسه لأن متعلَّق الحكم هو العنوان الحاكي لا الواقع الخارجي ، فالذيين يقدِّمون التفرقة الأولى على التفرقة الثالثة لأن التفرقة الثالثة يَرِدُ عليها نقض ولا يَرِدُ النقض على التفرقة الأولى فالجواب أنه

صحّحنا بناء على التفرقة الثالثة فيجري الاستصحاب فلا يَرِدُ النقض ، ونقول بأننا لم نقبل التفرقة الثالثة لا لهذا السبب بل لأنها محال في نفسه .

التطبيق على الكتاب :

. . . وأما بناء على إرجاعه (- أي إرجاع استصحاب الكلي -) إلى استصحاب الحصة فقد يستشكل بأنه لا يقين بحدوث أي واحدة من الحصتين فكيف يجري استصحابها (، فلا يجري استصحاب أي واحدة من الحصتين لأن الحصة الموجودة في زيد غير متيقَّنة والحصة الموجودة في خالد غير متيقَّنة ، فلا يوجد يقين بحدوث أي من الحصتين فلا يجري الاستصحاب) ، اللهم إلا أن تلغى ركنية اليقين وتستبدل بركنية الحدوث (، فنستصحب ما حدث ولا نحتاج إلى اليقين بالحدوث ، والذي حدث إما هذه الحصة أو تلك الحصة ، ويوجد الآن شك في ارتفاعها فنستصحبها ، فتستبدل ركنية اليقين بركنية الحدوث ، أو نقول بأن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع الخارجي كما هو مبنى المحقق العراقي) .

ويسمى هذا القسم في كلماتهم بكلتا حالتيه (-من المعلوم التفصيلي ومن المعلوم الإجمالي-) بالقسم الأول من استصحاب الكلي (وإن كان المشهور في كلماتهم الحالة الأولى دون الحالة الثانية ، ولكن لأنه لا فرق بين الحالتين من حيث الآثار الشرعية المترتّبة فلا يوجد داعٍ لجعلهما قسمين بل هما قسم واحد ويجري عليهم حكم واحد) .

التوضيح :

القسم الثاني :

هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئا من الشك في حدوث الفرد ، والفرد تارة يكون مقرونا بعلم إجمالي وتارة أخرى يكون شكا بدويا ، وهنا يجري الاستصحاب بلا إشكال لأننا نعلم بجامع الحدث ، وأركان الاستصحاب تامة ، مثلا عندما رأيت البلل حصل عندي علم بتحقّق الحدث ، ولكن لا نعلم أنه حدث أصغر أو حدث أكبر ، ومركز الاستصحاب ومصبّه هو العنوان لا المعنوَن ، والعنوان متيقَّن الحدوث ، والعنوان الآن مشكوك البقاء ، فعلى مبنى السيد الشهيد في التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد لا محذور في جريان استصحاب الكلي ، وعلى مبنى الرجل الهمداني لا محذور أيضا في جريان استصحاب الكلي ، والإشكال يأتي على مبنى الحصة للمحقق العراقي .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثاني :

وأما القسم الثاني فله حالتان أيضا :

الحالة الأولى :

أن يكون الشكُّ في حدوثِ الفردِ (- الشكُّ -) المسبِّبُ للشك في بقاء الكلي مقرونًا بالعلم الإجمالي ، كما في المثال المتقدم لهذا القسم (، ومثاله العرفي هو دخول زيد أو عمرو في المسجد ، ومثاله الشرعي وهو حصول الحدث الأكبر أو الحدث الأصغر) ، فإن الشكَّ في الحدث الأكبر مقرونٌ بالعلم الإجمالي بأحد الحدثين (لأننا لا نعلم أنه تحقق الحدث الأصغر أو الحدث الأكبر في مقام اليقين بالحدوث) .

والصحيح جريان الاستصحاب في هذه الحالة (الأولى) إذا كان للجامع أثر شرعي ، ويسمى في كلماتهم بالقسم الثاني من استصحاب الكلي (، والحالة الثانية من القسم الثاني يسمى في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلي ، وصارت الحالتان قسمين لأن أحكام الحالتين مختلفة ، ففي حالة العلم الإجمالي في الفرد الحادث وفي حالة الشك البدوي في الفرد الحادث تتغير الأحكام ، لذلك صارتا قسمين) .

التوضيح :

اعتراضات على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه :

الوجه الأول للاعتراض على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

أشار إليه السيد الشهيد سابقا ، فلا يوجد يقين بالحدوث أي لا يوجد الركن الأول للاستصحاب ، ومثاله العرفي هو ما إذا علمنا إجمالا بوجود إنسان في المسجد : إما زيد وإما عمرو ، ونعرف من الخارج أن زيدا لا يبقى في المسجد أكثر من ساعة ، ولكن عمرو يبقى لو كان هو الداخل ، فلو كان زيد هو الداخل فبعد ساعتين نقطع بخروجه وارتفاعه ، ولو كان عمرو هو الداخل فبعد ساعتين نقطع بوجوده في المسجد ، ومثاله الشرعي هو ما إذا كان الحادث هو الحدث الأصغر فبعد الوضوء نقطع بارتفاعه ، وأما إذا كان الحادث هو الحدث الأكبر فبعد الوضوء نقطع ببقائه ، وهنا يَرِدُ إشكال وهو أن هذا المشكوك بعد ساعتين لا يوجد يقين بحدوثه لأنه لو كان الحادث هو الجنابة لكان الآن باقيا ويقطع بوجوده الآن ، ولا

يوجد يقين بأن الحادث هو الجنابة ، فالإشكال الأول هو أنه لا يقين بالحدوث ، فهو عنده يقين بالحدث لا يقين بالجنابة .

التطبيق على الكتاب :

اعتراضات على الاستصحاب في الحالة الأولى :

وقد يعترض على جريان هذا الاستصحاب بوجوه :

الوجه الأول للاعتراض على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

منها (-أي من الوجوه-) أنه لا يقين بالحدوث (، فلا يوجد الركن الأول للاستصحاب) ، وهو اعتراض مبني على إرجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة (- أي بناء على التفرقة الثالثة - ، وأما بناء على التفرقة الأولى والتفرقة الثانية فلا يَرِدُ هذ الإشكال بنفس البيان الذي ذكر في المثال الثاني من القسم الأول من استصحاب الكلي لأن المستصحَب هو الجامع ويوجد يقين بالجامع ويوجد شك في بقائه وارتفاعه فيستصحب بقاؤه ، وأما على مبنى الحصة للمحقق العراقي قد يقال إن الحصة في الحدث الأكبر لا يوجد يقين بحدوثها ، فإذا كان الحادث هو الحصة في الحدث الأكبر فالآن نقطع ببقائها ، وأما إذا كان الحادث الحصة في الحدث الأصغر فالآن نقطع بارتفاعها ، ولكن لا يوجد يقين بحدث الجنابة ، ويقال إن الإشكال يَرِدُ بناء على التفرقة الثالثة .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

والجواب هو أن إرجاع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة معناه استصحاب الحدث لأن الحصص لا تتمايز ، فلو كانت الحصص تتمايز فنقول لا يوجد عندنا يقين بهذه الحصة أو بتلك الحصة ، ولكن الحصص لا يوجد بينها تمايز ، ويوجد يقين بالحصة وهي الحدث) ، وحيث لا علم بالحصة (- أي لا علم بهذه الحصة أو بتلك الحصة ، وإلا يوجد علم بالحصة لأن الحصص لا تتمايز ، والحصة هي الحدث ، وهنا يوجد يقين بالحصة وهي بالحدث -) حدوثا فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث (- أي بحدوث هذه الحصة أو تلك الحصة -) (- ويترقّى السيد الشهيد فيقول : -) بل لعدم الشك في البقاء إذ لا شك في الحصة (- أي في الحصة الأولى أو الحصة الثانية -) بقاء (لأنه إذا كان الحادث هو الفرد القصير فهو مقطوع الارتفاع ، وإذا كان الحادث هو الفرد الطويل فهو مقطوع البقاء ، فلا يوجد شك في البقاء لا في بقاء الفرد القصير ولا في بقاء الفرد الطويل) ، بل إحدى الحصتين

معلومة الانتفاء (- وهي الحصة القصيرة كالحدث الأصغر -) والأخرى معلومة البقاء (- وهي الحصة الطويلة كالحدث الأكبر -) ، (والجواب :) وقد تقدم أن استصحاب الكلي ليس بمعنى استصحاب الحصة بل (استصحاب الكلي) هو استصحاب للواقع بمقدار ما يُرَى (الواقعُ) بالعنوان الإجمالي للجامع (، فالواقع عندنا هو بمقدار ما يُرِيهِ العنوانُ ، فبهذا المقدار يوجد عندنا واقع ، والواقع بما هو واقع لا يوجد عندنا ، فالواقع عندنا بمقدار العنوان ، فإذا كان العنوان تفصيليا فعندنا الواقع التفصيلي ، وإذا كان العنوان إجماليا فعندنا الواقع الإجمالي ، والذي يوجد يقين به هو الواقع الإجمالي ، والآن عندنا شك ببقاء هذا الواقع الإجمالي فنستصحب الواقع الإجمالي) ، وهذا (- أي الواقع الإجمالي -) معلوم بالعلم الإجمالي حدوثا (ويشك في بقائه فيجري استصحابه أي استصحاب الواقع الإجمالي) .

التوضيح :

الوجه الثاني للاعتراض على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

لا يوجد شك في البقاء أي لا يوجد الركن الثاني للاستصحاب ، ونحتاج إلى مقدمة لبيان أن إشكال السيد الشهيد متركّز على أي نقطة ، إذا قال المولى : " أكرم العالم " أو " أكرم العلماء " وشككنا أن هذا الشخص عالم أو ليس بعالم فلا يجب إكرامه لأنه شبهة مصداقية للموضوع ، والحكم لا يثبت موضوعه ، وإذا له حالة سابقة في كونه عالما ونشك أنه الآن عالم أو ليس عالما فنستصحب حالته السابقة ونكرمه ، وكونه له حالة سابقة خارج عن البحث ، فنشك ابتداء أنه عالم أو ليس بعالم فلا يجب إكرامه ، ووجوب الإكرام لا يقول إن هذا عالم بل يقول إذا كان عالما فيجب إكرامه .

نأتي الآن إلى البحث ، دليل الاستصحاب يقول إذا كان يوجد يقين بالحدوث وشك في البقاء فيجري الاستصحاب ، فموضوع الاستصحاب هو : يقين بالحدوث وشك في البقاء ، وإذا لم نحرز الموضوع لا يمكن إجراء الاستصحاب ، فدليل الاستصحاب لا يثبت موضوعه فيقول احرز الموضوع وأنا أعطيك الكبرى والصغرى موكولة إليك .

والعلم الإجمالي يدور بين القصير والطويل ويكون الشك بين الفرد القصير والفرد الطويل ، فإذا كان الحادث هو الفرد القصير فلا يوجد شك في البقاء ، وأما إذا كان الحادث هو الفرد الطويل فيوجد شك في بقائه ، ولكننا لا نعلم ما هو الحادث ، ومن هنا في مقام البقاء حيث نشك أن الحادث ما هو فينجر إلى البقاء فنشك في البقاء على تقدير دون تقدير لا على كل

تقدير ، ولم يُحْرَزِ الموضوع ، وفي الاستصحاب نحتاج إلى يقين بالحدوث وشك في البقاء على كل تقدير ، ولا يوجد شك في البقاء على كل تقدير ، وهذا هو منشأ الإشكال الثاني ، وهذا غير الإشكال الأول ، فهنا في الوجه الثاني توجد شبهة مصداقية لموضوع دليل الاستصحاب .

بعبارة أخرى :

في المقام لا يمكن التمسك بدليل الاستصحاب إلا إذا أحرز تمامية الركنين وهما : اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وأما إذا احتملنا في مورد الاستصحاب أنه لا يوجد شك في البقاء واحتملنا أنه مقطوع الارتفاع مثلا ، وما لم نحرز موضوع الاستصحاب فلا يجري الاستصحاب ، فبناء على هذه المقدمة نقول إننا نريد استصحاب وجود كلي الإنسان في المسجد المردَّد بين زيد وهو الفرد القصير وعمرو وهو الفرد الطويل إلى الساعة الثانية ، زيد في الساعة الثانية يُقْطَعُ بارتفاعه ، وعمرو هو الذي يحتمل بقاؤه ، ونحتمل بقاؤه لأننا لا نعلم أنه هو الحادث ، فيوجد احتمال أنه باقٍ ، فالنتيجة هي أن هذا الكلي الذي نريد أن نتعبد ببقائه واستمرار وجوده في الساعة الثانية إن كان منطبقا على زيد فهو مقطوع الارتفاع لأن الإنسانية في ضمن زيد مقطوعة الارتفاع ، وإن كان الكلي هو الإنسانية في ضمن عمرو فهي مشكوكة الوجود في الزمان الثاني ، فهنا لم نحرز الشك على كل تقدير ، فلم نحرز موضوع دليل الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثاني للاعتراض على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

ومنها أنه لا شك في البقاء (أي لا يوجد الركن الثاني للاستصحاب ، وفي الوجه الأول من الاعتراض لم يوجد الركن الأول وهو اليقين بالحدوث) ؛ لأن الشك ينبغي أن يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، ولما كان اليقين هنا علما إجماليا والعلم الإجمالي يتعلق بالمردَّد (– أي بالواقع المردَّد بين الحدث الأصغر والحدث الأكبر وبين زيد وعمرو ، فهذا الاعتراض مبني على أن مصبّ العلم الإجمالي هو الواقع المردَّد ، وردّ السيد الشهيد بأن العلم لا يتعلَّق بالواقع ولا الحكم مصبّه الواقع ولا أي أمر ذهني يكون موضوعه الواقع بل يتعلَّق بالعنوان ، وفي مقام الشك لا يوجد واقع مردَّد لأنه على أحد الفرضين هو مقطوع الارتفاع –) ، فلا بد أن يتعلق الشك بالواقع على ترديده أيضا (حتى نحفظ وحد الموضوع بين القضية المتيقَّنة والقضية المشكوكة ، وذلك بأن يكون متعلَّق الشك نفس متعلَّق اليقين أي يكون المشكوك نفس المتيقَّن) ، وهذا

إنما يتواجد فيما إذا كان الواقع مشكوك البقاء على كل تقدير ، مع أنه ليس كذلك (- أي لا يوجد شك في البقاء على كل تقدير -) لأن الفرد القصير (- كالوضوء وزيد -) من الجامع (- كالحدث والإنسان -) لا شك في بقائه (، والواقع هنا ليس مشكوك البقاء على كل تقدير لأنه على أحد التقديرين مقطوع الارتفاع ، فلم يُحْرَزْ موضوع دليل الاستصحاب ، ولا يقال هنا إن الفرد الطويل لا شك في ارتفاعه حيث إنه مقطوع البقاء لأن هذا القول لا يأتي هنا في الإشكال الثاني بل يأتي في الإشكال الأول ، فمركز الإشكال الأول هو عدم اليقين بالحدوث أي أن الركن الأول من أركان الاستصحاب غير موجود ، وهنا في الإشكال الثاني الركن الثاني من أركان الاستصحاب غير موجود ، فمركز الإشكال الثاني هو عدم الشك في البقاء ولا نعلم أن الفرد الطويل موجود أو غير موجود ، فلو كان موجودا لكان باقيا ومتيقَّن الوجود الآن ، فنشك في وجود الفرد الطويل ، وفي مقام البقاء نشك في بقائه أيضا ، فلا يوجد قطع بوجود الفرد الطويل وبالتالي لا يوجد قطع ببقائه الآن) .

رد السيد الشهيد على الوجه الثاني :

والجواب أن العلم الإجمالي لا يتعلق بالواقع المردَّد بل (يتعلَّق) بالجامع وهو (-أي الجامع-) مشكوك (- ومتعلَّق العلم الإجمالي ليس هو الواقع المردَّد بل متعلَّقه العنوان ، وأركان الاستصحاب تامة في العنوان ، ومتعلَّق الشك هو نفس متعلَّق اليقين -) ، إذ يكفي في الشك في بقاء الجامع التّردّد في كيفية حدوثه (- أي حدوث الجامع - ، ونشك أن الحادث هو الفرد القصير أو الفرد الطويل ، وهذا يؤدي إلى أن نشك أن الجامع موجود أو غير موجود الآن) .

التوضيح :

كان الكلام في الاعتراض الثاني الوارد على استصحاب الكلي من القسم الثاني ، وقلنا في الاعتراض الثاني بأنه لا يوجد شك في البقاء لأن اليقين تعلَّق بالواقع المردَّد ولم يتعلَّق الشك بنفس ما تعلَّق به اليقين لأنه في مقام الشك في البقاء لا يوجد شك في البقاء على كل تقدير بل يوجد على تقدير دون تقدير ، فلا توجد وحدة الموضوع بين القضية المتيقَّنة والقضية المشكوكة ، وفي مقام الجواب عن ذلك قلنا إن هذا الإشكال منشؤه هو توهّم أن العلم والحكم متعلَّقه هو الواقع الخارجي ، وقلنا بأن العلم لا يتعلَّق بالواقع الخارجي بل يتعلَّق بالعنوان الحاكي والصورة الذهنية ، وهنا العنوان الحاكي واحد في القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة ، ففي مقام اليقين يوجد عندنا علم بالجامع الإجمالي لا الجامع التفصيلي ، وفي مقام الشك في البقاء يوجد عندنا

شك في بقاء نفس الجامع الإجمالي ، ومنشأ الشك في البقاء هو أن القضية التعليقية شيء والقضية الحملية شيء آخر ، فعلى فرض حدوثه يكون مقطوع البقاء ، ولكن لا نعلم بحدوثه حيث إننا نشك في حدوثه ، والآن نشك أيضا في بقائه ، فمنشأ الشك في البقاء هو الشك في حدوث هذا الفرد وعدم حدوثه ، فالجامع مشكوك لأنه إن كان الحادث هو الفرد القصير فهو مقطوع الارتفاع وإن كان الحادث هو الفرد الطويل فهو مقطوع البقاء ، والشك نشأ من كوننا لا نعلم أن الحادث هو الفرد القصير أو الفرد الطويل ، وهذا يسري إلى أننا لا نعلم أن الجامع موجود أو غير موجود الآن .

الوجه الثالث للاعتراض على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

نعلم أن الوجود القصير للكلي غير محتمَل البقاء ، والوجود الطويل للكلي غير محتمَل الارتفاع ، فيأتي السؤال التالي :

ماذا تستصحبون ؟

الجواب :

إذا استصحبتم الوجود القصير فهو مقطوع الارتفاع ، وإذا استصحبتم الوجود الطويل فهو مقطوع البقاء ، وإذا استصحبتم الجامع فهو أمر ذهني لا يترتب عليه أثر شرعي .

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

نحن لا نستصحب المفهوم الذهني بالحمل الشائع وبما هو موجود من موجودات عالم الذهن والذي لا يترتب عليه الأثر الشرعي ، ولا نستصحب الأفراد لأنه لا يقين بحدوث أي فرد ، والفرد القصير إذا حدث فهو مقطوع الارتفاع ، والفرد الطويل إذا حدث فهو مقطوع البقاء ، وإنما نستصحب المفهوم الحاكي وهو المفهوم بالحمل الأولي ، والمفهوم الحاكي يترتب عليه الأثر الشرعي ، فنستصحب الواقع المكشوف بعنوان من العناوين ، والواقع المكشوف هو الصورة الإجمالية وهي الجامع ، ولا محذور في أن تكون الصورة الإجمالية مشكوكة البقاء والصورة التفصيلية إما مقطوعة الارتفاع وإما مقطوعة البقاء لأن المركز في الصورة الإجمالية والمركز في الصورة التفصيلية مختلفان ، لو كانت الصورة الإجمالية مقطوعة البقاء أو مقطوعة الارتفاع ومشكوكة البقاء أو مشكوكة الارتفاع لوقع التنافي ، ولو كان مركز الشك في بقاء الكلي ومركز القطع بالارتفاع والقطع بالبقاء شيئا واحدا لكانا متنافيين لأنه لا يعقل أن تكون الصورة الواحدة مقطوعة البقاء ومقطوعة الارتفاع ومشكوكة البقاء ومشكوكة الارتفاع في نفس الوقت،

وإذا كان المشكوك هو العنوان الإجمالي والمقطوع ارتفاعه أو بقاؤه هو العنوان التفصيلي فمركزهما مختلف ، والمستصحَب هو الكلي الجامع وهو العنوان الإجمالي ، ومفروض الكلام أن الأثر الشرعي مترتب على الكلي لا على الأفراد ، والجامع مشكوك وإن كان الأفراد بحسب الواقع الخارجي هذا مقطوع الارتفاع وذاك مقطوع البقاء ، وهنا لا علاقة لنا بالواقع الخارجي ، فنرتبط بالواقع الخارجي من خلال العنوان ، والعنوان الحاكي مقطوع حدوثا مشكوك بقاء فنستصحب العنوان الحاكي ، والجواب على الإشكال الثالث مبني على مبنى السيد الشهيد .

بعبارة أخرى :

بناء على التصور الثالث للسيد الشهيد وهو أن الاستصحاب مركزه الصور فاستصحاب الكلي مرجعه إلى التعبد بالصورة الإجمالية بمقدار حكايتها عن الجامع ، وبناء على هذا تظهر وجه المغالطة لأنه عندنا بحسب الحقيقة صورتان : صورة تفصيلية للفرد القصير أو الفرد الطويل وهي مركز للقطع بالارتفاع أو القطع بالبقاء وليس فيها شك ، وعندنا صورة أخرى إجمالية مباينة للصورة التفصيلية ، والصور في عالم الذهن متباينة دائما كما مرّ سابقا في بحث الإطلاق والتقييد ، وهذه الصورة الإجمالية الحاكية عن الجامع لا يحتمل كونها محطًّا للقطع ببقائها أو للقطع بارتفاعها أصلا ، فإذا ما كنّا نلحظ الجامع فلا نقطع بارتفاع هذه الصورة الإجمالية بل هذه الصورة الإجمالية متمحضة في الشك على كل تقدير ، فمركز الشك غير مركز القطع بالارتفاع ولا تحتمل وحدة المركزين ، وتمام النكتة في ذلك هو أن الشك والقطع والظن وغيرها من الحالات كلها مراكزها الصور الذهنية وليس مراكزها الواقع الخارجي ، فالحكم – كالوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة – والقطع والظن والشك كلها موضوعها الصور الحاكية عن الواقع ، وليس موضوعها الواقع بما هو واقع .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الثالث للاعتراض على الاستصحاب في الحالة الأولى من القسم الثاني :

ومنها أن الوجود القصير للكلي لا يحتمل بقاؤه ، والوجود الطويل له (– أي للكلي) لا يحتمل ارتفاعه ، وليس هناك في مقابلهما إلا المفهوم الذهني (– بالحمل الشائع –) الذي لا معنى لاستصحابه (لأنه لا يترتب عليه أثر شرعي) .

رد السيد الشهيد على الوجه الثالث :

والجواب أن الشك واليقين إنما يعرضان الواقع الخارجي بتوسط العناوين الحاكية عنه (– أي

عن الواقع الخارجي – ، فالحصر بالأقسام الثلاثة ليس بحاصر بل يوجد قسم رابع وهو العنوان والمفهوم الذهني بالحمل الأولي الحاكي عن الواقع الخارجي) ، فلا محذور في أن يكون الواقع بتوسط العنوان التفصيلي مقطوع البقاء (– في الفرد الطويل –) أو (مقطوع) الانتفاء (– في الفرد القصير –) ، وبتوسط العنوان الإجمالي مشكوك البقاء (لأن التضاد يقع إذا كان مركز الشك واليقين شيئا واحدا ، ولكن المركزان مختلفان فلا يقع التنافي بينهما ، فهذه صورة إجمالية وتلك صورة تفصيلية ، والصور متباينة في عالم الذهن) ، ومصب التعبد الاستصحابي دائما (هو) العنوان بما هو حاكٍ عن الواقع (الخارجي) تبعا لأخذه (– أي لأخذ العنوان –) موضوعا للأثر الشرعي بما هو كذلك (– أي بما هو حاكٍ عن الواقع الخارجي –، وهذا إذا أخذ في موضوع الدليل الشرعي أن الأثر الشرعي يترتب على الجامع والعنوان الإجمالي ، وأما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على الأفراد والعناوين التفصيلية فلا يوجد أثر لاستصحاب الكلي الجامع حتى لو جرى استصحاب الكلي الجامع والعنوان بما هو حاكٍ عن الواقع الخارجي لأن الجامع ليس هو موضوع الأثر الشرعي ، وهذا إذا بنينا على مبنى السيد الشهيد من التفرقة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد) .

نعم إذا أرجعنا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة (– وهو مبنى المحقق العراقي –) أمكن المنع عن جريانه (– أي جريان الاستصحاب الذي أرجعناه إلى استصحاب الحصة –) في المقام (– أي بناء على الوجه الثالث –) لأنه (– أي لأن استصحاب الكلي –) يكون من استصحاب الفرد المردَّد نظرا إلى أن إحدى الحصتين مقطوعة الانتفاء فعلا (لأنه إذا كان الداخل زيدا فهو قد ارتفع قطعا ، ويكون من استصحاب الفرد المردَّد لأنه أرجع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة فيكون النظر إلى الوجود ، فالوجود مع العوارِض المشخِّصة هو فرد ، والوجود بدون العوارِض المشخِّصة هو حصة ، فالفرق بين الحصة والفرد هو أن الحصة هي الوجود الخارجي ولكن بلا عوارِض مشخِّصة وأن الفرد هو الوجود الخارجي ولكن مع العوارِض المشخِّصة ، والمحقق العراقي أرجع استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة ، فاستصحاب الكلي هو استصحاب الحصة ، والحصة والفرد هما وجودان خارجيان لا أمران ذهنيان ، فالمتيقَّن حدوثا هو الفرد – لا الجامع الكلي لأن الكلي أمر ذهني – ، والحصة وجود غير معلوم بل مردَّد ، وهذا هو المسمَّى بـ " الفرد المردَّد " ، والفرد على قسمين : إما فرد معيَّن فنعلم أنه هذا ، وإما فرد مردَّد فلا نعلم أنه هذا الفرد أو ذاك الفرد حيث لا فرق بين الحصة

والفـرد إلا في وجـود العـوارِض المشخِّصـة وعـدم وجـود العـوارِض المشخِّصـة ، فـإذا أرجعنـا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة فمرجع القسم الثاني من استصحاب الكلي إلى الفرد المردَّد ، ومثال الفرد المردَّد هو ما إذا فرضنا أن الأثر الشرعي يترتَّب على وجود الأفراد بعناوينها التفصيلية ولا يترتّب على الكلي ، فتارة الأثر الشرعي – وهو حرمة مس القرآن الكريم – يكون مترتِّبا على العنوان الكلي وهو الحدث ، وتارة أخرى يترتب الأثر الشرعي على العناوين التفصيلية كالجنابة أو البول ، فقال الشارع : إذا كان زيد – بما هو زيد أي بعنوانه التفصيلي – في المسجد فتصدَّق بدينار ، وإذا كان عمرو – بما هو عمرو أي بعنوانه التفصيلي — في المسجد فصلِّ ركعتين ، ورأيت أن أحدهما دخل المسجد ، ولكن لا أعلم من هو الداخل ، وبعد مرور ساعتين على دخول أحدهما المسجد ما هو الأثر الشرعي الذي يترتب ؟ هل أتصدق بدينار أو أصلي ركعتين ؟ ، إن كان الداخل زيدا فهو مقطوع الارتفاع قطعا فلا يجب التصدق ، وإن كان الداخل هو عمرو فهو مقطوع البقاء في المسجد ، وهنا أيضا لا تجب صلاة ركعتين لأننا لا نعلم أن الداخل هو عمرو ، والأثر الشرعي ليس مترتّبا على العنوان الكلي الجامع كالإنسان حتى يقال بأنه عندنا قطع بدخول إنسان وشك بخروج إنسان فنستصحب بقاء الإنسان في المسجد ، وإنما الأثر الشرعي مترتب على عنوان زيد أو عنوان عمرو ، وهذا هو المعروف في كلمات الأصوليين بـ " الفرد المردَّد " ، وهكذا يتّضح الفرق بين الكلي والفرد المعيَّن والفرد المردَّد ، ورأي السيد الشهيد هو عدم جريان استصحاب الفرد المردَّد، فإذا أرجعنا استصحاب الكلي إلى استصحاب الحصة فإن هذا الاستصحاب يرجع إلى استصحاب الفرد المردَّد ، واستصحاب الفرد المردَّد لا يجري ، فالقائلون بالتفرقة الثالثة بين استصحاب الكلي واستصحاب الفرد لا يمكنهم الإجابة على هذا الإشكال) .

التوضيح :

الوجه الرابع :

من الإشكالات التي تَرِدُ على القسم الثاني من استصحاب الكلي هو أن يقال بأنه توجد قاعدة تم تنقيحها في الحلقة الثانية ، وهي أنه إذا كان يوجد سبب ومسبَّب فإذا جرى الاستصحاب في السّبب فلا يجري الاستصحاب في المسبَّب .

مثال :

لو كان عندنا ماء مشكوك الطهارة والنجاسة وكانت له حالة طهارة سابقة فنستصحب

بقاء الطهارة إلى الآن ، وكان يوجد ثوب معلوم النجاسة وغسل بهذا الماء المشكوك ، فيوجد هنا استصحابان ، استصحاب يقول إن الماء طاهر ، واستصحاب آخر يقول إن الثوب نجس لأننا غسلناه بماء مشكوك الطهارة والنجاسة وبنينا على طهارته بالاستصحاب لا بماء محرَز الطهارة ، وكون الماء طاهرا يترتب عليه طهارة الثوب ، والشارع رتّب على الماء الطاهر شرعا بالاستصحاب أنه لو غسل به ثوب نجس فإنه يصير طاهرا ، وموضوع الاستصحاب الثاني هو أنه إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة فإنه يظل على نجاسته ، وإذا استصحبنا بقاء النجاسة في الثوب لا يثبت أن الماء نجس لأنه ليس من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة في الثوب أن الماء نجس ، ولكن من الآثار الشرعية لطهارة الماء أنه إذا غسل به ثوب نجس فإن الثوب يطهر ، فمن الآثار الشرعية لطهارة الماء هو طهارة الثوب ، وليس من الآثار الشرعية لنجاسة الثوب هو نجاسة الماء ، وقلنا سابقا إن أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الآخر، وقلنا إن الأصل السَّبَبِيّ حاكم على الأصل المُسَبَّبِي ، وليس المراد من السَّبَبِيّ والمُسَبَّبِي أن يكون بالضرورة أحدهما موضوعا والآخر حكما ، قد يكونان حكمين وأحدهما في طول الآخر .

وإذا اتّضحت هذه القاعدة نأتي إلى الإشكال في محل الكلام ، ففي المقام يوجد استصحاب بقاء الكلي ، وهنا في القسم الثاني من استصحاب الكلي الشك في بقاء الكلي ناشئ من الشك في حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه ، فالشك في حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه سبب ، والشك في البقاء وعدم الشك في البقاء مسبَّب ، واستصحاب الكلي يريد أن يثبت أن الكلي موجود ، ووجود الكلي مسبَّب ، ونريد أن نرى أنه في السبب هل يوجد استصحاب حاكم مقدَّم أو لا يوجد استصحاب حاكم مقدَّم ، وهنا يوجد استصحاب حاكم مقدَّم وهو أن حدوث الفرد الطويل يحتمل أنه في الساعة العاشرة لأن دخول أحد الفردين كان في هذا الوقت ، وقبل الساعة العاشرة الفرد الطويل لم يكن داخلا ، فيوجد يقين بعدم دخول الفرد الطويل في الساعة التاسعة ، وشككنا أنه دخل أو لم يدخل فنستصحب عدم دخول الفرد الطويل ، وهذا استصحاب في السَّبب ، وهو مقدَّم على الاستصحاب في المسبَّب ، فيكون استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكما على استصحاب الكلي ، فلا يجري استصحاب الكلي ، من قبيل أنه لا يجري استصحاب بقاء النجاسة في الثوب لوجود استصحاب طهارة الماء .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الرابع :

ومنها أن استصحاب الكلي يَحْكُمُ عليه استصحابُ عدم حدوث الفرد الطويل الأمد لأن الشك في بقاء الكلي مسبَّب عن الشك في حدوث هذا الفرد (الطويل ، فإذا جرى استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل فلا يجري استصحاب الكلي لأن عدم حدوث الفرد الطويل سبب وبقاء الكلي مسبَّب) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على الوجه الرابع :

لا بد أن تكون السببية والمسببية شرعية لا عقلية حتى يكون الاستصحاب السَّبَبِيّ حاكما على الاستصحاب المُسَبَّبِي ، وفي طهارة الثوب المغسول بسبب ماء طاهر السببية شرعية ، فلو لم يقل الشارع لما قلنا بالطهارة ، وليس كلامنا هنا في السببية الشرعية ، فترتب المسبَّب على السّبب منه عقلي ومنه شرعي ، وهنا لو كان الداخل هو الفرد الطويل فهو باقٍ قطعا ، ولكن التلازم بين حدوث الفرد الطويل وبقاء الكلي إلى الآن تلازم عقلي ، والتلازم بين نقيضيهما عقلي أيضا ، أي أن التلازم بين عدم حدوث الفرد الطويل وعدم بقاء الكلي تلازم عقلي ، فالاستصحاب الحاكم يكون أصلا مثبِتا لأنه يريد أن يستصحب عدم حدوث الفرد ، وتكون النتيجة أنه لا يوجد الكلي ، في الاستصحاب الحاكم يريد أن يرتِّب على المستصحَب لازم ولكنه لازم عقلي ، واللازم العقلي ليس حجة ، وعلى فرض أنه يجري استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ولكن لا يترتّب عليه عدم بقاء الكلي حتى يتنافى مع استصحاب الكلي.

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على الوجه الرابع :

والجواب أن التلازم بين حدوث الفرد الطويل الأمد وبقاء الكلي عقلي وليس شرعيا ، فلا يثبت باستصحاب عدم الأول (– أي عدم حدوث الفرد الطويل الأمد –) نفي بقاء الثاني (– أي نفي بقاء الكلي – حتى يتعارض مع استصحاب بقاء الكلي لأن اللازم عقلي واللازم العقلي ليس حجة شرعا ، فلا يوجد حاكم على استصحاب بقاء الكلي) .

التوضيح :

الوجه الخامس :

في الوجه الرابع قلنا إن استصحاب الكلي محكوم وله حاكم وحاكمه استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ، وهنا في الوجه الخامس يقول إن استصحاب الكلي معارَض باستصحاب عدم الفرد الطويل ، يوجد كلي جامع حاكي وفرد طويل وفرد قصير ، استصحاب الكلي يقول إن الكلي موجود في ضمن أحد فرديه لأن الكلي يوجد بوجود أفراده ، فاستصحاب الكلي يقول إن الفرد موجود ، والفرد القصير مقطوع الارتفاع ، واستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل يقول إن الفرد الطويل غير موجود ، فبضم الوجدان – وهو القطع بارتفاع القصير – إلى التعبد – وهو استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل – تكون النتيجة أنه لا يوجد فرد ، واستصحاب الكلي يقول إنه يوجد فرد ، فيقع التعارض بين استصحاب الكلي واستصحاب عدم الفرد الطويل .

التطبيق على الكتاب :

الوجه الخامس :

ومنها أن استصحاب الكلي معارَض باستصحاب عدم الفرد الطويل إلى ظرف الشك في بقاء الكلي (– الجار والمجرور متعلّقان بـ " الشك " –) لأن عدم الكلي عبارة عن عدم كلا فرديه (: عدم أحد الفردين بالوجدان بأن الفرد القصير مقطوع الارتفاع ، وعدم الفرد الآخر بالتعبد ، واستصحاب الكلي يقول إن الفرد موجود) ، والفرد القصير الأمد معلوم الانتفاء فعلا بالوجدان (لأننا نعلم أنه يبقى فترة قصيرة في المسجد) ، والفرد الطويل الأمد محرَز الانتفاء فعلا باستصحاب عدمه (– أي عدم حدوث الفرد الطويل –) ، فهذا الاستصحاب (– أي استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل –) بضمه إلى الوجدان المذكور حجة على عدم الكلي فعلا ، فيعارض الحجة على بقائه (– أي بقاء الكلي –) المتمثلة (– نعت لـ " الحجة " –) في استصحاب الكلي (، ولكن على مبنى الرجل الهمداني لا يقع تعارض بناء على تفسير أن وجود الكلي وجود منحاز مستقل لأن عدم الأفراد لا يؤدي إلى عدم الكلي ، ولكن هذا التفسير لمبنى الرجل الهمداني تفسير غير تام ، والتفسير الصحيح هو أن وجود الكلي وجود واحد سِعِيّ موجود في جميع الأفراد ، فكلما مات فرد ضعف هذا الكلي ، وإذا مات جميع الأفراد فإن الكلي يموت مع موتهم) .

التوضيح :

كان الكلام في الإشكالات التي تَرِدُ على القسم الثاني من استصحاب الكلي ، والمستشكل قال إن استصحاب الكلي معارَض باستصحاب عدم الفرد الطويل بعد ضمّه إلى الوجدان بأن الفرد القصير مقطوع الارتفاع ، فالاستصحاب الأول ينتج أن الكلي موجود ، والاستصحاب الثاني بعد ضمه إلى الوجدان يقول بأن لا وجود لكلا الفردين ، وبالتالي لا وجود للكلي ، فالاستصحاب الأول يثبت أن الكلي موجود ، والاستصحاب الثاني عد ضمه إلى الوجدان يثبت أن الكلي غير موجود ، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فلا يجري استصحاب الكلي.

تحقيق وردّ السيد الشهيد على الوجه الخامس :

نحتاج إلى مقدمة وهي القاعدة التي تقول إن الموضوع إذا تحقّق يترتب عليه الأثر الشرعي ، ونقيض هذه القاعدة هو أنه إذا انتفى الموضوع انتفى الأثر الشرعي ، فالأثر الشرعي مترتّب على وجود كلي الإنسان في المسجد لأن استصحابنا هو في الكلي ، وهذا معناه أن عدم الأثر الشرعي مترتّب على عدم وجود الإنسان في المسجد ، مثلا إذا كانت حرمة مس القرآن الكريم مترتّبة على وجود الحدث فعدم حرمة مس القرآن الكريم مترتّب على عدم وجود الحدث ، فعدم الحكم مترتّب على نقيض موضوعه ، فكما أن وجود الأثر الشرعي مترتّب على وجود الإنسان في المسجد فعدم الأثر الشرعي مترتّب على عدم وجود الإنسان في المسجد ، وأنتم باستصحاب وجود الإنسان بنحو كلي تريدون أن تثبتوا موضوع الأثر الشرعي .

والجواب هو أنه تارة الأثر الشرعي يترتب على الكلي بنحو صرف الوجود ، والمراد من صرف الوجود هو أن الأثر الشرعي يترتب على الكلي بنحو الإطلاق البدلي ، مثلا عندما يقول المولى : " أكرم عالما " فإنه يريد من يسمّى عالما ، أكرم هذا أو هذا أو أي فرد آخر يصدق عليه أنه عالم ، ولو فرضنا من باب المحال – وقالوا إن فرض المحال ليس بمحال – أننا استطعنا أن نجد في الخارج عالما وهو ليس فردا ، فلو أخذنا مقولة الرجل الهمداني أن الإنسان كلي منحاز والكلي الطبيعي له وجود في الخارج ولكنه منحاز عن الأفراد ومستقل عنهم ، فالكلي موجود والأفراد غير موجودين ، فلو أكرم هذا العالم فإنه امتثل لأن المفروض أن الأثر الشرعي مترتب على الجامع بنحو الإطلاق البدلي ، فحتى لو لم يوجد فرد واستطاع أن يكرم هذا الكلي الجامع فإنه ممتثل ، فتارة يكون الأثر الشرعي مترتّبا على الكلي بما هو كلي لا بمعنى

أن الكلي مفهوم ذهني لأن المفهوم الذهني بما هو مفهوم ذهني لا أثر شرعيا له بل المراد من الكلي هنا هو ما يكون بنحو الإطلاق البدلي أي أن الأثر الشرعي لا علاقة له بالأفراد والحصص سواء وجدت الأفراد والحصص أم لم توجد الأفراد والحصص ، فالحصة من الكلي هي الفرد الخارج ، والحصص هنا بمعنى الأفراد لا بالمعنى الذي قال به المحقق العراقي ، ولو فرض للكلي تحقّق فإنه يُسْتَصْحَب ، فتارة الأثر الشرعي مترتب على هذا النحو وهو الكلي بما هو كلي ولا علاقة للأثر الشرعي بالأفراد والحصص ، ويكون الكلي بنحو الإطلاق البدلي ، ويترتب الأثر الشرعي على الكلي بنحو الإطلاق البدلي .

وتارة أخرى الأثر الشرعي يترتّب على الكلي ولكن بنحو العموم والإطلاق الاستغراقي ، فإذا قال المولى : " أكرم كل عالم " فهذا الجعل والحكم ينحل إلى أحكام بعدد أفراد العالم في الخارج ، هذا فرد من العالم فله فرد من وجوب الإكرام ، وذاك فرد ثان من العالم فله فرد آخر من وجوب الإكرام ، وذاك فرد ثالث من العالم فله فرد ثالث من وجوب الإكرام ، فالأثر الشرعي – وهو وجوب الإكرام – مترتب على الأفراد لا على الجامع ، ويكون النظر إلى الأفراد بما هم أفراد ، وليس عنوان " العالم " إلا محض آلة وطريق إلى الأفراد ، وبدل أن يقول : "أكرم هذا العالم " و " أكرم ذاك العالم " و " أكرم العالم الثالث " ويكرر ذلك بعدد الأفراد بدل ذلك يقول : " أكرم كل عالم " ، وهذا من باب جمع الأحكام المتعدّدة في حكم واحد ، بظاهرها القضية واحدة ، ولكن معناها متعدِّد ، مثلا لو قلنا : " الإنسان وحده ضاحك " ، فهذه بظاهرها قضية واحدة ، والضحك عَرَض خاص، ولكن بواقعها تنحل إلى قضيتين : الإنسان ضاحك ، وليس غير الإنسان ضاحكا ، والشاهد على أنها قضيتين هو أن نجعلها في مقدمة قياس فنجد أن نتيجة القياس باطلة :

الصغرى : الإنسان وحده ضاحك

الكبرى : كل ضاحك حيوان

النتيجة : الإنسان وحده حيوان

وهذه النتيجة كاذبة مع أن المقدمتين صادقتين لأن المقدمة الأولى ليست قضية واحدة بل هي قضيتين ، والقياس البسيط لا يتركب إلا من مقدمتين ، وهنا توجد ثلاث مقدمات ، في العمومات والإطلاقات الاستغراقية ظاهر القضية واحد ولكن محتوى القضية متعدّد بتعدّد الأفراد ، فالأثر الشرعي مترتب على الأفراد لا على الجامع ، فهنا الأثر الشرعي يترتب على

الكلي بنحو العموم والإطلاق الاستغراقي ، ونتيجته أن الأثر الشرعي مترتب على الأفراد والحصص بما هي هي ، ولا علاقة للكلي بترتّب الأثر الشرعي .

إذن :

في استصحاب الكلي يوجد معنيان في ترتب الأثر :

المعنى الأول :

الأثر الشرعي يترتب على الكلي بنحو الإطلاق البدلي أي يترتب على الكلي بما هو كلي .

المعنى الثاني :

الأثر الشرعي يترتب على الكلي بنحو الإطلاق الاستغراقي أي يترتب على الأفراد بما هي أفراد .

والتحقيق في استصحاب الكلي إما المعنى الأول أي الكلي بنحو الإطلاق البدلي وإما المعنى الثاني أي الكلي بنحو الإطلاق الاستغراقي ، وأنتم تقولون إن استصحاب الكلي معارَض باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضم الوجدان إليه فهل مرادكم الكلي بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني ؟

إن كان مرادكم المعنى الأول أي الكلي بنحو الإطلاق البدلي فيجري استصحاب الكلي ولا يعارضه استصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه إلى الوجدان لأن استصحاب الكلي يقول إن الكلي موجود واستصحاب عدم الفرد الطويل بضمه إلى القطع بارتفاع الفرد القصير لا يقول إن الكلي غير موجود بل يقول إن الأفراد غير موجودين ، فالفرد الطويل غير موجود بالاستصحاب ، والفرد القصير غير موجود بالوجدان ، وبانتفاء الأفراد ينتفي الكلي بالتلازم العقلي لا الشرعي ، فانتفاء الكلي لازم عقلي للمستصحَب بضمه إلى الوجدان ، والمستصحَب لا يُثْبِتُ لوازمه العقلية ، فاستصحاب عدم الفرد الطويل يجري ولكن لا ينفي عدم وجود الكلي إلا بالأصل المثبِت ، فلا يوجد تعارض بين استصحاب الكلي واستصحاب عدم الفرد الطويل ، هذا إذا كان المراد من الكلي الكلي بالإطلاق البدلي أي الكلي بما هو كلي .

وإن كان مرادكم المعنى الثاني أي الكلي بنحو الإطلاق الاستغراقي فهنا استصحاب الكلي لا يجري في نفسه بقطع النظر عن وجود المعارِض لأن الكلي ليس هو منشأ الأثر الشرعي ، فالأثر الشرعي يكون للأفراد لا للكلي ، فاستصحاب الكلي هنا لا مُقْتَضِيَ له لا أنه يوجد له

مقتضي ولكن المانع غير مفقود ، فالمقتضي لاستصحاب الكلي غير موجود لعدم ترتب الأثر الشرعي على هذا الكلي ، وإذا لا يجري الاستصحاب في الكلي فيجري الاستصحاب في الأفراد بلا معارِض ، والاستصحاب يجري لإثبات الأثر الشرعي أو لنفي الأثر الشرعي ، فالآثار الشرعية مترتبة على الأفراد ، فالفرد الطويل نستصحب عدمه ، والفرد القصير نقطع بارتفاعه ، والأثر الشرعي مترتّب على وجود الأفراد ، والفرد الطويل استصحبنا عدمه ، والفرد القصير مقطوع الارتفاع ، وإذا انتفى الموضوع ينتفي الأثر الشرعي ، فالفرد الطويل انتفى بالاستصحاب والفرد القصير انتفى بالوجدان فينتفي موضوع الأثر الشرعي ، وبانتفاء الموضوع ينتفي الحكم .

التطبيق على الكتاب :

ردّ السيد الشهيد على الوجه الخامس :

والتحقيق أنه تارة (– وهذا هو الأول –) يكون وجود الكلي بما هو وجود له (– أي للكلي لا بما هو مفهوم ذهني بل بما هو حاكٍ ومرآة عن الواقع الخارجي –) كافيًا في ترتب الأثر (الشرعي) على نحو لو فُرِضَ – ولو محالا – وجود الكلي لا في ضمن حصة خاصة (– أي بوجود منحاز مستقل عن الأفراد ، وقال : " ولو محالا " لأنه يستحيل أن يوجد الكلي مستقلا عن الأفراد ، فالكلي يوجد في ضمن أحد أفراده –) لترتّب عليه الأثر (الشرعي ، ويكون الكلي هنا بنحو الإطلاق البدلي ويترتب الحكم والأثر الشرعي على الجامع الكلي لا على الأفراد) ، و(تارة) أخرى (– وهذا هو الثاني –) لا يكون الأثر مترتبا على وجود الكلي إلا بما هو وجود لهذه الحصة (– أي لهذا الفرد –) ولتلك الحصة (– أي ولذلك الفرد –) على نحو تكون كل حصة موضوعا للأثر الشرعي بعنوانها (– أي بالعنوان التفصيلي للحصة – ، فالأثر الشرعي يكون مترتبا على الفرد والعنوان التفصيلي للفرد ، والجامع يكون من باب جمع الأحكام المتعدّدة في حكم واحد من قبيل جمع القضايا المتعدّدة في قضية واحدة ، ويكون الكلي هنا بنحو الإطلاق الاستغراقي ، وليس المراد من الحصة هنا المعنى الذي قال به المحقق العراقي ، فالحصة هنا بمعنى الفرد والحصص بمعنى الأفراد) .

فعلى الأول (– أي الكلي بنحو الإطلاق البدلي والأثر الشرعي يترتب على الكلي بما هو كلي –) :

يجري استصحاب الكلي لإثبات موضوع الأثر (الشرعي) ، ولا يمكن نفي صرف الوجود

للكلي (- وصرف الوجود هو الإطلاق البدلي -) باستصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه (- أي ضم استصحاب عدم الفرد الطويل -) إلى الوجدان (بالقطع بارتفاع الفرد القصير) ؛ لأن انتفاء صرف الوجود للكلي بانتفاء هذه الحصة وتلك (الحصة انتفاء) عقلي وليس (انتفاءً) شرعيًّا (لأن الكلي موجود بوجود أفراده في الخارج ، وإذا انتفى الأفراد في الخارج فالكلي غير موجود في الخارج ، وعدم وجود الكلي في الخارج يدركه العقل ، وهو لازم عقلي ، فيكون استصحاب عدم الفرد الطويل مع ضمه إلى الوجدان أصلا مثبِتا ، واللوازم العقلية للأصل العملي ليس حجة ، والاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية ، والاستصحاب لا يقول إن الكلي غير موجود ، واستصحاب الكلي يقول إن الكلي موجود ، فلا يقع التعارض بين الاستصحابين) .

وعلى الثاني (- أي الكلي بنحو الإطلاق الاستغراقي والأثر الشرعي يترتب على الأفراد بما هي أفراد) :

لا يجري استصحاب الكلي في نفسه (- أي بغض النظر عن المعارضة -) لأنه لا ينقِّح موضوع الأثر (الشرعي ، فلا يوجد مقتضٍ لجريان استصحاب الكلي لا أنه يوجد مقتضٍ ولكن المانع غير مفقود ، فلا يوجد دليل على ثبوت الموضوع) ، (والسيد الشهيد يترقى ويقول بل يوجد دليل على عدم الموضوع ، فيقول :) بل بالإمكان نفي هذا الموضوع (- أي موضوع الأثر الشرعي المترتب على الأفراد والعناوين التفصيلية -) باستصحاب عدم الفرد الطويل الأمد مع ضمه إلى الوجدان القاضي بعدم الفرد الآخر (القصير) لأن الأثر أثر للحصص (- أي للأفراد وليس المقصود الحصة التي قال بها المحقق العراقي -) فَيُنْفَى (الأثر الشرعي) بإحراز عدمها (- أي عدم الحصص والأفراد -) ولو بالتلفيق من التعبد (- باستصحاب عدم الفرد الطويل -) والوجدان (القاضي بعدم الفرد القصير) .

التوضيح :

الحالة الثانية :

أن يكون الكلي كالإنسان معلوما إجمالا - لا تفصيلا - ويشك في بقاء الكلي على كلا تقديريه - أي على تقدير زيد أو على تقدير خالد لا على أحد التقديرين دون الآخر - ، فيوجد هنا علم إجمالي بالإضافة إلى الشك في بقاء الكلي .

والشك في بقاء الكلي مسبَّب عن حدوث الفرد ، والفرد الحادث إما مقرون بعلم إجمالي

وإما مقرون بشك بدوي ، فالمشكوك حدوثه تارة يكون مشكوكا بنحو العلم الإجمالي فإما هذا الفرد حادث وإما ذاك الفرد حادث ، وتارة أخرى يكون بنحو الشك البدوي ، ومثاله أنه يعلم بدخول زيد إلى المسجد الساعة العاشرة صباحا ويقطع بخروج زيد من المسجد الساعة الحادية عشرة ، ولكن احتمل أنه حين خروج زيد من المسجد دخل خالد أو قبل ذلك بدقيقتين ، وإذا كان خالد قد دخل قبل خروج زيد أو حين خروج زيد فلا يخلو المسجد الآن من الإنسان، ولكن المشكلة أننا لا نعلم أن خالدا دخل أو لم يدخل ، ومن هنا يحصل الشك في بقاء الكلي ، ولو كنا نعلم أن خالدا دخل لقطعنا بوجود إنسان في المسجد الساعة الثانية ، والأثر ليس مترتبا على العناوين التفصيلية ، ولو كان الأثر مترتبا على العناوين التفصيلية وأشك الساعة الثانية أن خالدا موجود أو غير موجود فلا يوجد استصحاب لأنه لا يوجد يقين بالحدوث حيث إننا نشك أن خالدا دخل أو لم يدخل ، ومحل الكلام هو استصحاب الكلي لا استصحاب الفرد ، فنحن في الساعة العاشرة نقطع بدخول إنسان إلى المسجد ، وفي الساعة الثانية بعد الظهر نشك أن الإنسان موجود في المسجد أو غير موجود ، ونشك لأننا لا نعلم أن خالدا دخل إلى المسجد أو لم يدخل ، فقد يقال بأنه يوجد يقين سابق بحدوث الإنسان وشك لاحق ببقائه فنستصحب بقاء الإنسان ، وهذا هو القسم الثالث من استصحاب الكلي.

ولا نريد أن نناقش هنا أنه هل يصح الاستصحاب على مبنى الرجل الهمداني أو على مبنى المحقق العراقي أو لا يصح .

ثم على مبنى السيد الشهيد هل أن الكلي الطبيعي هو نفسه في الكلي والجزئي على حد سواء أو توجد إنسانيتان ؟ وهل الإنسانية في زيد والإنسانية في عمرو واحدة أو اثنتان أي إنسانية واحدة أو إنسانيتان ؟

في الواقع الخارجي لا توجد إنسانيتان بل توجد إنسانية واحدة كإنسانية زيد ولها نحوان من الوجود العلمي في الذهن ، فهذه الإنسانية الواحدة تارة تلحظ " بشرط لا " من حيث الخصوصيات وتجيء إلى الذهن محدودة " بشرط لا " من حيث الخصوصيات ويكون عندنا علم إجمالي وننتزع منها الكلية ، وتارة أخرى تلحظ " بشرط شيء " أي بشرط الخصوصيات ويكون عندنا علم تفصيلي وننتزع منها الجزئية ، وهذا البحث خارج عن محل الكلام ، فالفرق بين الكلي والجزئي فرق مرتبط بالصورة لا بذي الصورة ، والحد حد للصورة لا لذي الصورة ،

فالصورة تلحظ بهذا اللحاظ أو بذاك اللحاظ ، والكلية والجزئية منتزعتان عن نحو وجود الشيء في الذهن ، وعلى مبنى السيد الشهيد يمكن الإجابة .

والجواب هو أن من علم بوجود زيد في المسجد وعلم بخروجه في الساعة الحادية عشرة واحتمل دخول خالد إلى المسجد ، هنا الصورة الموجودة في الذهن محفوظة ، ولذلك تستصحب هذه الصورة الذهنية الحاكية عن الواقع الخارجي ، وهنا توجد صورتان : إنسانية بشرط زيد وإنسانية بشرط خالد ، والإنسانية بشرط شيء أي بشرط زيد مقطوعة الارتفاع ، والإنسانية بشرط خالد مشكوكة الحدوث ، فيأتي السؤال التالي : ماذا نستصحب هنا ؟

إذا أرنا أن نستصحب الصورة الأولى – وهي صورة زيد – فهي مقطوعة الارتفاع ، وإذا أردنا استصحاب الصورة الثانية – وهي صورة خالد – فهي مشكوكة الحدوث ، فإذا قيل بأننا نستصحب الصورة " بشرط لا " وهي الجامع فيشكل بأنه أين الصورة " بشرط لا " لأنه ما جاء إلى الذهن هي الصورة " بشرط شيء " ؟

النتيجة :

لا مجال لجريان الاستصحاب ، وهذا معنى ما ذكره السيد الشهيد في الحلقة الثانية في الحالة الثالثة من جريان الاستصحاب في الكلي : " وقد يقال بجريان استصحاب الكلي لأن جامع الإنسان متيقَّن حدوثا مشكوك بقاءً ، ويسمى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلي ، والصحيح عدم جريانه لاختلال الركن الثالث فإن وجود الجامع المعلوم حدوثًا مغاير لوجوده المشكوك والمحتمَل بقاءً ، (والصورة الحاكية عن الواقع الأول والصورة الحاكية الواقع الثاني صورتان اثنتان لا صورة واحدة ، والحكم ينصب على الواقع بتوسط الصور) ، فلم يتّحد متعلَّق اليقين ومتعلَّق الشك ، وبكلمة أخرى إن الجامع (– في القسم الثالث من استصحاب الكلي –) لو كان موجودا فعلا فهو موجود بوجود آخر غير ما كان حدوثا (، فالصورة الحاكية عن الواقع الخارجي صورة بشرط شيء ، وهما صورتان) خلافا للحالة الثانية فإن الجامع لو كان موجودا فيه بقاء فهو موجود بعين الوجود الذي حدث ضمنه " .

ويمكن أن يقال إن نفس الإشكال يَرِدُ على استصحاب الكلي في القسم الثاني ، فالجواب أنه لا يَرِدُ نفس الإشكال لأنه في القسم الثاني توجد صورة الإنسانية " بشرط لا " عند الحدوث والآن تشك في بقائها فتستصحب بقاءها .

والسيد الشهيد يذكر ضابطا وهو أن استصحاب الكلي الذي يكون الشك في البقاء فيه

ناشئا من حدوث الفرد يتبع دائما وجود العلم الإجمالي ، فإن كان العلم الإجمالي موجودا كان الاستصحاب جاريا ، وإن كان العلم الإجمالي منحلاً إلى علم تفصيلي فلا يجري الاستصحاب، وهذه ضابطة كلية ، وهذا في القسم الثاني من استصحاب الكلي .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثانية :

وأما الحالة الثانية من القسم الثاني فهي أن يكون الشكُّ في حدوثِ الفردِ المسبِّبُ للشك في بقاء الكلي شكًّا بَدْوِيًّا (- أي الشك في حدوث الفرد شك بدوي -) .

مثال :

ومثاله أن يُعْلَمَ بوجود الكلي ضمن فرد (- كزيد -) ويُعْلَمَ بارتفاعه تفصيلا (في الساعة الحادية عشرة مثلا) ، وَيُشَكُّ في انحفاظ وجود الكلي في ضمن فرد آخر (- كخالد -) يحتمل حدوثه حين ارتفاع الفرد الأول أو قبل ذلك (- أي قبل ارتفاع الفرد الأول – بدقائق حتى لا يخلو المسجد من الجامع وهو الإنسان) ، وَيُسَمَّى هذا في كلماتهم بالقسم الثالث من استصحاب الكلي ، وقد يتخيّل جريانه (- أي جريان الاستصحاب -) على أساس تواجد أركانه (- أي أركان الاستصحاب -) في العنوان الكلي (- فكنا على يقين من وجود الإنسان ونشك الآن في وجود الإنسان فنستصحب وجود الإنسان ، ولكن هذا قياس مع الفارق ، ولا يمكنكم إلزامنا بأن مبناكم هو الصورة الذهنية والعنوان الحاكي والعنوان الحاكي هنا محفوظ ، نقول إن ذاك العنوان الحاكي الذي يجري استصحابه إذا كان بشرط لا وليس إذا كان بشرط شيء -) وإن لم تكن (أركان الاستصحاب) متواجدة في كل من الفردين بالخصوص (لأن الأول مقطوع الارتفاع والثاني مشكوك الحدوث) ، ولكن يندفع هذا التخيل (بجريان الاستصحاب في العنوان الكلي) بأن العنوان الكلي وإن كان هو مصب الاستصحاب ولكن (العنوان الكلي) بما هو مرآة للواقع (وحاكٍ عن الواقع ، فإذا كان الكلي " بشرط لا " عنوانا حاكيا عن الواقع فيجري الاستصحاب ، وأما إذا كان " بشرط شيء " فلا يجري الاستصحاب) ، فلا بد أن يكون (العنوان الكلي) متيقَّن الحدوث مشكوك البقاء بما هو فانٍ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي ، ومن الواضح أنه (- أي أن العنوان الكلي -) بما هو كذلك (- أي بما هو فانٍ في واقعه ومرآة للوجود الخارجي -) ليس جامعا للأركان (لأن الصورة الحاكية هي بشرط شيء ، وإذا كانت بشرط شيء فهي إما مقطوعة الارتفاع وإما مشكوكة

الحدوث) ؛ إذ ليس هناك واقع خارجي يمكن أن نشير إليه (- أي إلى ذلك الواقع الخارجي غير المعيَّن لنا -) بهذا العنوان الكلي ونقول بأنه (- أي بأن الواقع الخارجي بشرط لا -) متيقن الحدوث مشكوك البقاء لنستصحبه بتوسط العنوان الحاكي عنه (- أي عن الواقع الخارجي -) وبمقدار حكايته (عن الواقع الخارجي ، والعلم الإجمالي هنا منحلّ إلى العلم التفصيلي بخروج زيد والشك البدوي بوجود خالد فأي صورة نُبْقِي ونستصحب ؟ هل نبقي صورة زيد وهي مقطوعة الارتفاع أو صورة خالد وهي مشكوكة الحدوث أو صورة الجامع وهي غير موجودة بعد انحلال العلم الإجمالي حتى نستصحبها ؟) ، خلافا للحالة السابقة التي كانت تشتمل على واقع من هذا القبيل (- أي تشتمل على الصورة بشرط لا -) .

متن الكتاب :

٤- الاستصحاب في الموضوعات المركبة

إذا كان الموضوع للحكم الشرعي بسيطا وتمت فيه أركان الاستصحاب جرى استصحابه بلا اشكال ، واما إذا كان الموضوع مركبا من عناصر متعددة فتارة نفترض ان هذه العناصر لوحظت بنحو التقيد أو انتزع منها عنوان بسيط وجعل موضوعا للحكم ، كعنوان " المجموع " أو " اقتران هذا بذاك " ونحو ذلك ، وأخرى نفترض ان هذه العناصر بذواتها اخذت موضوعا للحكم الشرعي بدون ان يدخل في الموضوع اي عنوان انتزاعي من ذلك القبيل .

ففي الحالة الأولى : لا مجال لاجراء الاستصحاب في ذوات الاجزاء لأنه ان أريد به اثبات الحكم مباشرة فهو متعذر لترتبه على العنوان البسيط المتحصل ، وان أريد به اثبات الحكم باثبات ذلك العنوان المتحصل فهو غير ممكن لان عنوان الاجتماع والاقتران ونحوه لازم عقلي لثبوت ذوات الاجزاء فلا يثبت باستصحابها ، فالاستصحاب في هذه الحالة يجري في نفس العنوان البسيط المتحصل ، فمتى شك في حصوله جرى استصحاب عدمه حتى ولو كان أحد الجزئين محرزا وجدانا والآخر معلوم الثبوت سابقا ومشكوك البقاء فعلا.

وأما في الحالة الثانية : فلا بأس بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتا أو عدما إذا تواجد فيه اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها .

ومن هنا يعلم بان الاستصحاب يجري في أجزاء الموضوع المركب وعناصره بشرط ترتب الحكم على ذوات الاجزاء أولا وتوفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ثانيا ، هذا على نحو الاجمال .

واما تحقيق المسألة على وجه كامل فبالبحث في ثلاث نقاط :

إحداها : في أصل هذه الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في اجزاء الموضوع ضمن الشرطين .

والنقطة الثانية : في تحقيق صغرى الشرط الأول وانه متى يكون الحكم مترتبا على ذوات الاجزاء .

والنقطة الثالثة : في تحقيق صغرى الشرط الثاني وانه متى يكون الشك في البقاء محفوظا.

اما النقطة الأولى : فالمعروف بين المحققين انه متى كان الموضوع مركبا وافترضنا ان أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعبّد ما فبالامكان اجراء الاستصحاب في الجزء الاخر لأنه ينتهي إلى اثر عملي وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب .

وقد يواجه ذلك باعتراض وهو ان دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحب ، والمستصحب هنا – وهو الجزء – ليس له حكم لِيُجْعَلَ في دليل الاستصحاب مماثله ، وما له حكم – وهو المركب – ليس مصبا للاستصحاب .

وهذا الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحب في دليل الاستصحاب ، ولا موضع له على الأساس القائل بأنه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه " الجعل " وصغراه " الموضوع " كما عرفت سابقا ؛ إذ على هذا لا نحتاج في جعل استصحاب الجزء ذا أثر عملي إلى التعبد بالحكم المماثل بل مجرد وصول أحد الجزئين تعبدا مع وصول الجزء الاخر بالوجدان كاف في تنجيز الحكم الواصلة كبراه لان احراز الموضوع بنفسه منجز لا بما هو طريق إلى اثبات فعلية الحكم المترتب عليه ، وبهذا نجيب على الاعتراض المذكور .

واما إذا أخذنا بفكرة جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلص الفني من الاعتراض المذكور ، وهناك ثلاثة أجوبة على هذا الأساس :

الجواب الأول : ان الحكم بعد وجود أحد جزئي موضوعه وجدانا لا يكون موقوفا شرعا الا على الجزء الآخر فيكون حكما له ويثبت باستصحاب هذا الجزء ما يماثل حكمه ظاهرا .

ونلاحظ على ذلك : ان مجرد تحقق أحد الجزئين وجدانا لا يخرجه عن الموضوعية وإناطة الحكم به شرعا لان وجود الشرط للحكم لا يعني بطلان الشرطية ، فلا ينقلب الحكم إلى كونه حكما للجزء الآخر خاصة .

الجواب الثاني : ان الحكم المترتب على الموضوع المركب ينحل تبعا لاجزاء موضوعه ، فينال كل جزء مرتبة وحصة من وجود الحكم ، واستصحاب الجزء يقتضي جعل المماثل لتلك المرتبة التي ينالها ذلك الجزء بالتحليل .

ونلاحظ على ذلك : ان هذا التقسيط تبعا لاجزاء الموضوع غير معقول لوضوح ان

الحكم ليس له الا وجود واحد لا يتحقق الا عند تواجد تلك الاجزاء جميعا .

الجواب الثالث : ان كل جزء موضوع لحكم مشروط ، وهو الحكم بالوجوب – مثلا – على تقدير تحقق الجزء الآخر ، فاستصحاب الجزء يتكفل جعل الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط .

ونلاحظ على ذلك : ان هذا الحكم المشروط ليس مجعولا من قبل الشارع ، وانما هو منتزع عن جعل الحكم على الموضوع المركب ، فيواجه نفس الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الاحكام المعلقة .

واما النقطة الثانية : فقد ذكر المحقق النائيني " رحمه الله " ان الموضوع تارة يكون مركبا من العرض ومحله كالانسان العادل ، وأخرى مركبا من عدم العرض ومحله كعدم القرشية والمرأة ، وثالثة مركبا على نحو آخر كالعرضين لمحل واحد مثل الاجتهاد والعدالة في المفتي أو العرضين لمحلين كموت الأب واسلام الابن .

ففي الحالة الأولى يكون التقيد مأخوذا لان العرض يلحظ بما هو وصف لمحله ومعروضه وحالة قائمة به ، فالاستصحاب يجري في نفس التقيد إذا كان له حالة سابقة .

وفي الحالة الثانية يكون تقيد المحل بعدم العرض مأخوذا في الموضوع لان عدم العرض إذا أخذ مع موضوع ذلك العرض لوحظ بما هو نعت ووصف له وهو ما يسمى بالعدم النعتي تمييزا له عن العدم المحمولي الذي يلاحظ فيه العدم بما هو ، ويترتب على ذلك أن الاستصحاب انما يجري في نفس التقيد والعدم النعتي لأنه الدخيل في موضوع الحكم ، فإذا لم يكن العدم النعتي واجدا لركني اليقين والشك وكان الركنان متوفرين في العدم المحمولي لم يجر استصحابه لان العدم المحمولي لا اثر شرعي له بحسب الفرض ، ومن هنا ذهب المحقق النائيني إلى عدم جريان استصحاب عدم العرض المتيقن قبل وجود الموضوع ، ويسمى باستصحاب العدم الأزلي ، فإذا شك في نسب المرأة وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها لان هذا عدم محمولي وليس عدما نعتيا إذ أن العدم النعتي وصف والوصف لا يثبت الا عند ثبوت الموصوف ، فإذا أريد اجراء استصحاب العدم المحمولي لترتيب الحكم عليه مباشرة فهو متعذر لان الحكم مترتب بحسب الفرض على العدم النعتي لا المحمولي ، وإذا أريد بذلك اثبات العدم النعتي لان استمرار العدم المحمولي

بعد وجود المرأة ملازم للعدم النعتي فهذا أصل مثبت .

وأما في الحالة الثالثة : فلا موجب لافتراض اخذ التقيد واتصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر لان أحدهما ليس محلا وموضوعا للآخر بل بالامكان ان يفرض ترتب الحكم على ذات الجزئين ، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء لتوفر الشرط الأول .

هذا موجز عما افاده المحقق النائيني " رحمه الله " نكتفي به على مستوى هذه الحلقة تاركين التفاصيل والمناقشات إلى مستوى أعلى من الدراسة .

واما النقطة الثالثة : فتوضيح الحال فيها ان الجزء الذي يراد اجراء الاستصحاب فيه تارة يكون معلوم الثبوت سابقا ويشك في بقائه إلى حين اجراء الاستصحاب ، وأخرى يكون معلوم الثبوت سابقا ويعلم بارتفاعه فعلا ولكن يشك في بقائه في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع ، ومثاله الحكم بانفعال الماء فان موضوعه مركب من ملاقاة النجس للماء وعدم كريته ، فنفترض ان الماء كان مسبوقا بعدم الكرية ويعلم الآن بتبدل هذا العدم وصيرورته كرا ، ولكن يحتمل بقاء عدم الكرية في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاة النجس لذلك الماء .

ففي الحالة الأولى : لا شك في توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيجري الاستصحاب .

واما في الحالة الثانية : فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء بدعوى عدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء لأنه معلوم الارتفاع فعلا بحسب الفرض فكيف يجري استصحابه ؟

وقد اتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال إلى التمييز بين الزمان في نفسه والزمان النسبي اي زمان الجزء الآخر ، فيقال ان الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه فعلا ، وإذا لوحظ حاله بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون مشكوك البقاء إلى ذلك الزمان ، مثلا عدم الكرية في المثال المذكور لا يحتمل بقاؤه إلى الآن ولكن يشك في بقائه إلى حين وقوع الملاقاة فيجري استصحابه إلى زمان وقوعها .

وتفصيل الكلام في ذلك : انه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه – وهو عدم

الكرية في المثال – معلوما وكان زمان تواجد الجزء الآخر – وهو الملاقاة في المثال – معلوما أيضا فلا شك لكي يجري الاستصحاب ، ولهذا لا بد ان يفرض الجهل بكلا الزمانين أو بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة أو بزمان تواجد الجزء الآخر خاصة، فهذه ثلاث صور .

وقد اختلف المحققون في حكمها ، فذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ إلى جريان الاستصحاب في الصور الثلاث ، وإذا وجد له معارض سقط بالمعارضة .

وذهب بعض المحققين إلى جريان الاستصحاب في صورتين وهما : صورة الجهل بالزمانين أو الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه ، وعدم جريانه في صورة العلم بزمان الارتفاع.

وذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر ، واما في صورتي الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجري الاستصحاب .

فهذه أقوال ثلاثة :

اما القول الأول : فقد علله أصحابه بما أشرنا إليه آنفا من أن بقاء الجزء المراد استصحابه إلى زمان تواجد الجزء الآخر مشكوك حتى لو لم يكن هناك شك في بقائه إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي ، كما إذا كان زمان الارتفاع معلوما ، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لان الأثر الشرعي مترتب على وجوده في زمان وجود الجزء الآخر لا على وجوده في ساعة كذا بعنوانها .

ونلاحظ على هذا القول ان زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال إذا كان معلوما فلا يمكن ان يجري استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لان الحكم الشرعي اما أن يكون مترتبا على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة أو على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة بمعنى ان كلا الجزئين لوحظا في زمان واحد دون ان يقيد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه .

فعلى الأول لا يجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور لأنه يفترض تقيده بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان ، وهذا التقيد لا يثبت بالاستصحاب ، وقد شرطنا منذ البداية

في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم اخذ التقيد بين اجزائها في موضوع الحكم .

وعلى الثاني لا يجري استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوما ولنفرضه الظهر لان استصحاب بقائه إلى زمان وجود الملاقاة – التي هي الجزء الآخر في المثال – ان أريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنون بأنه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وان كان يشك في بقاء عدم الكرية إلى حينه ولكن المفروض انه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيدا بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك ، وان أريد به استصحاب بقائه إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولنا "زمان الملاقاة" مجرد مشير إلى واقع ذلك الزمان فهذا هو موضوع الحكم ولكن واقع هذا الزمان يحتمل أن يكون هو الزوال للتردد في زمان الملاقاة ، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية فلا يقين – إذن – بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جر المستصحب إليه .

وعلى هذا الضوء نعرف : ان ما ذهب إليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه هو الصحيح بالبيان الذي حققناه ، ولكن هذا البيان يجري بنفسه أيضا في بعض صور مجهولي التاريخ ، كما إذا كان زمان التردد فيهما متطابقا ، كما إذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الواحدة والثانية ، وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية ، فإن هذا يعني ان ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية مردد بين الساعة الأولى والثانية ، ولازم ذلك أن تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال وانما يشك في حدوثها وعدمه في الساعة الأولى ، ويعني أيضا ان الملاقاة متواجدة اما في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية ، فإذا استصحبت عدم الكرية إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فحيث إن هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعة الثانية يلزم على هذا التقدير ان نكون قد تعبدنا ببقاء عدم الكرية إلى الساعة الثانية مع أنه معلوم الانتفاء في هذه الساعة.

ومن هنا يتبين ان ما ذهب إليه القول الثالث من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم معا هو الصحيح .

واما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة لا بأس بجريان استصحاب

عدم الكرية فيها إلى واقع زمان الملاقاة إذ لا علم بارتفاع هذا العدم في واقع هذا الزمان جزما .

ولكننا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط ، فنحن – مثلا – نرى جريان استصحاب عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين مع افتراض ان فترة تردد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردد حدوث الملاقاة في المثال المذكور ، فإذا كانت الملاقاة مردّدة بين الساعة الأولى والثانية وكان تبدل عدم الكرية بالكرية مرددا بين الساعات الأولى والثانية والثالثة فلا محذور في اجراء استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة لأنه على أبعد تقدير هو الساعة الثانية ولا علم بالارتفاع في هذه الساعة لاحتمال حدوث الكرية في الساعة الثالثة ، فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء إلى واقع زمان الجزء الآخر جرًّا له إلى زمان اليقين بارتفاعه ابدا .

شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين :

بقي علينا ان نشير إلى أن ما اخترناه وان كان قريبا جدا من القول الثالث الذي ذهب إليه صاحب الكفاية ، غير أنه " قدس الله نفسه " قد فسر موقفه واستدل على قوله ببيان يختلف بظاهره عما ذكرناه ، إذ قال بان استصحاب عدم الكرية انما لا يجري في حالة الجهل بالزمانين لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وقد فسر هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي :

إذا افترضنا ان الماء كان قليلا قبل الزوال ثم مرت ساعتان حدثت في إحداهما الكرية وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة فهذا يعني ان كلا من حدوث الكرية والملاقاة معلوم في احدى الساعتين بالعلم الاجمالي ، فهناك معلومان اجماليان واحدى الساعتين زمان أحدهما والساعة الأخرى زمان الآخر ، وعليه فالملاقاة المعلومة إذا كانت قد حدثت في الساعة الثانية فقد حدثت الكرية المعلومة في الساعة الأولى ، واستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة على هذا التقدير يعني ان زمان الشك الذي يراد جر عدم الكرية إليه هو الساعة الثانية وزمان اليقين بعدم الكرية هو ما قبل الزوال ، واما الساعة الأولى فهي زمان الكرية المعلومة اجمالا ، وهذا يؤدي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكرية عن زمان الشك فيه بزمان اليقين بالكرية ، وما دام هذا التقدير محتملا فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز

اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

ونلاحظ على ذلك :

أولا : ان الساعة الأولى على هذا التقدير هي زمان الكرية واقعا لا زمان الكرية المعلومة بما هي معلومة ؛ لان العلم بالكرية كان على نحو العلم الاجمالي من ناحية الزمان وهو علم بالجامع فلا احتمال للانفصال اطلاقا .

وثانيا : ان البيان المذكور لو تم لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها ، وهي صورة الجهل بزمان حدوث الكرية مع العلم بزمان الملاقاة وانه الساعة الثانية مثلا ؛ لان الكرية معلومة بالاجمال في هذه الصورة ويحتمل انطباقها على الساعة الأولى ، فإذا كان انطباق الكرية المعلومة بالاجمال على زمان يوجب تعذر استصحاب عدم الكرية إلى ما بعد ذلك الزمان جرى ذلك في هذه الصورة أيضا وتعذر استصحاب عدم الكرية إلى الساعة الثانية لاحتمال الفصل بين زمان اليقين وزمان الشك بزمان العلم بالكرية .

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية أكثر انسجاما مع عبارته ، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه وهو الماء الذي كان قليلا قبل الزوال ثم مرت ساعتان حدثت في إحداهما الكرية وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة ، وحاصل التفسير ان ظرف اليقين بعدم الكرية في هذا المثال هو ما قبل الزوال ، وظرف الشك مردد بين الساعة الأولى بعد الزوال والساعة الثانية ؛ لأن عدم الكرية له اعتباران : فتارة نأخذه بما هو مقيس إلى قطعات الزمان وبصورة مستقلة عن الملاقاة ، وأخرى نأخذه بما هو مقيس إلى زمان الملاقاة ومقيد به ، فإذا أخذناه بالاعتبار الأول وجدنا ان الشك فيه موجود في الساعة الأولى وهي متصلة بزمان اليقين مباشرة ، فبالامكان ان نستصحب عدم الكرية إلى نهاية الساعة الأولى ، ولكن هذا لا يفيدنا شيئا لان الحكم الشرعي وهو انفعال الماء ليس مترتبا على مجرد عدم الكرية بل على عدم الكرية في زمان الملاقاة ، وإذا أخذنا عدم الكرية بالاعتبار الثاني اي مقيسا ومنسوبا إلى زمان الملاقاة فمن الواضح ان الشك فيه انما يكون في زمان الملاقاة إذ لا يمكن الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة ، وإذا تحقق ان زمان الملاقاة هو زمان الشك ترتب على ذلك أن زمان الشك مردد بين

الساعة الأولى والساعة الثانية تبعا لتردد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين ، وهذا يعنى عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لان زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشك محتمل الانطباق على الساعة الثانية ومع انطباقه عليها يكون مفصولا عن زمان اليقين بالساعة الأولى .

ونلاحظ على ذلك :

أولا : ان الأثر الشرعي إذا كان مترتبا على عدم الكرية المقيد بالملاقاة اي على اجتماع أحدهما بالاخر فقد يتبادر إلى الذهن ان الشك في هذا العدم المقيد بالملاقاة لا يكون الا في زمان الملاقاة ، واما الشك – قبل زمان الملاقاة – في عدم الكرية فهو ليس شكا في عدم الكرية المقيد بالملاقاة ، ولكن الصحيح ان الأثر الشرعي مترتب على عدم الكرية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التقيد والاجتماع ، والا لما جرى استصحاب عدم الكرية رأسا كما تقدم ، وهذا يعني ان عدم الكرية بذاته جزء الموضوع لا فرق في ذلك بين ما كان منه في زمان الملاقاة أو قبل زمانها غير أنه في زمانها يكون الجزء الآخر موجودا أيضا ، وعليه فعدم الكرية مشكوك منذ الزوال والى زمان الملاقاة وان كان الأثر الشرعي لا يترتب فعلا الا إذا استمر هذا العدم إلى زمان الملاقاة ، فيجري استصحاب عدم الكرية من حين ابتداء الشك في ذلك إلى الزمان الواقعي للملاقاة ، وبهذا نثبت بالاستصحاب عدما للكرية متصلا بالعدم المتيقن وان كان الأثر الشرعي لا يترتب على هذا العدم الا في مرحلة زمنية معينة قد تكون متأخرة عن زمان اليقين ؛ فان المناط اتصال المشكوك – الذي يراد اثباته استصحابا – بالمتيقن لا اتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقن ، فإذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجرا ، وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس، ولم يكن الأثر الشرعي مترتبا على اجتهاده عند الطلوع إذ لم يكن عادلا وانما أصبح عادلا بعد ساعتين ، أفلا يجري استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الشمس؟ فكذلك في المقام .

ثانيا : ان ما ذكر لو تم لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية فيما إذا كان زمان حدوثها مجهولا مع العلم بتاريخ الملاقاة ، كما إذا كان عدم الكرية وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاة بعد ساعة ولا يدري متى حدثت الكرية فان استصحاب عدم

الكرية إلى زمان الملاقاة يجري عند صاحب الكفاية مع أنه يواجه نفس الشبهة الآنفة الذكر لان الشك في عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة انما هو في زمان الملاقاة بحسب تصور هذه الشبهة اي بعد ساعة من الزوال مع أن زمان اليقين بعدم الكرية هو الزوال .

ولا نرى حاجة للتوسع أكثر من هذا في استيعاب نكات الاستصحاب في الموضوعات المركبة ، كما أن ما تقدم من بحوث الاستصحاب أحاط بالمهم من مسائله ، وهناك مسائل في الاستصحاب لم نتناولها بالبحث هنا – كالاستصحاب في الأمور التدريجية ، والأصل السببي والمسببي – وذلك اكتفاء بما تقدم من حديث عن ذلك في الحلقة السابقة ، وبذلك نختم الكلام عن الأصول العملية .

التوضيح :

٤– الاستصحاب في الموضوعات المركبة

كل حكم شرعي يحتاج إلى موضوع ، ووضحنا سابقا المراد من الموضوع والمتعلَّق والحكم ، مثلا في باب وجوب الصوم أو باب وجوب الحج على المكلف يوجد حكم وهو الوجوب الذي تحقق بالجعل ، ويوجد متعلَّق وهو الحج ، ويوجد موضوع وهو المكلف الجامع للشرائط كالاستطاعة والأمن في الطريق ، وفيما يرتبط باستصحاب متعلَّقات الأحكام يوجد بحث لا علاقة لنا به الآن ، وفيما يرتبط باستصحاب الأحكام تقدم الكلام عنه ، ويبقى تنبيه مرتبط ببيان موضوعات الأحكام .

موضوع الحكم الشرعي تارة يكون شيئا واحدا ويعبَّر عنه بأنه بسيط ، والتعبير بالبساطة قد يوهم أمرا ، وليس المراد من البساطة والتركيب هنا البساطة والتركيب الفلسفي ، وإنما المراد هو الوحدة والتعدّد ، بسيط بمعنى واحد ، ومركب بمعنى متعدّد ، فتارة يكون موضوع الحكم الشرعي شيئا واحدا ، وتارة أخرى يكون موضوع الحكم الشرعي متعدّدا ، فإذا كان موضوع الحكم الشرعي شيئا واحدا فالحكم يترتب على تحقق هذا الشيء الواحد ، وإذا تحقق الموضوع ترتب عليه الحكم ترتب المعلول على علته ، كاستصحاب الكرية واستصحاب الاجتهاد واستصحاب البقاء واستصحاب العدالة ، وهذه الموضوعات ليست بسيطة بالمعنى الفلسفي بل البساطة هنا بمعنى أنه شيء واحد ، وإلى هنا كنا نتكلم عن الموضوع الذي له وجود واحد وهو شيء واحد لا في الموضوع الذي يكون متعددا مركبا من عدة أشياء .

وأما إذا كان موضوع الحكم الشرعي متعددا فالحكم الشرعي لا يترتب على شيء واحد بل لا بد أن تتحقق أشياء متعددة حتى يترتب الحكم الشرعي .

مثال ١ :

جواز التقليد ، فجواز التقليد ليس موضوعه كون الرجل مجتهدا فقط حتى يجوز تقليده ، فقد يكون الرجل مجتهدا ولكن لا يجوز تقليده ، والشيء الثاني أن يكون عادلا ، والشيء الثالث أن يكون الأعلم ، والشيء الرابع أن يكون حيّا ، فجواز التقليد – وهو حكم شرعي من الأحكام الوضعية – موضوعه الاجتهاد والعدالة والأعلمية والحياة ، لا الاجتهاد بلا وجود الباقي ولا العدالة بلا وجود الباقي ، فهذا الموضوع موضوع مركب لا موضوع بسيط .

مثال ٢ :

إرث الابن ، فلكي يرث الابن لا بد من تحقق أمرين : موت الأب وإسلام الابن ، فإذا مات الأب والابن ليس مسلما فلا إرث ، وإذا كان الابن مسلما ولم يمت الأب فلا إرث لأن القضية سالبة بانتفاء الموضوع ، فيوجد حكم شرعي موضوعه مركب من شيئين ، وموت الأمر أمر وجداني ، وإسلام الابن نثبته بالاستصحاب مثلا لأن الابن كان مسلما وسمعنا أنه اعتقد ببعض الأفكارالمنحرفة وصار مرتدا فنشك بأنه ما زال مسلما فنستصحب إسلامه ، فيترتب الأثر الشرعي وهو إرث الابن .

وإذا كان عندنا موضوع مركب فتارة الحكم الشرعي يترتب على نفس وجود وتحقق الأجزاء بما هي أجزاء إما تحققا وجدانيا أو تحققا تعبديا ، وتارة أخرى الحكم الشرعي لا يترتب على الأجزاء بما هي أجزاء بل يترتب على عنوان انتزعه الشارع من الأجزاء ورتب الحكم الشرعي على هذا العنوان المنتزع من الأجزاء ، مثلا قال الشارع بأنه إذا اجتمع موت الأب وإسلام الابن فإن الابن يرث ، وقال بأنه إذا اقترن أحدهما بالآخر فإنه يرث ، قال بأنه إذا تقيَّد موت الأب بإسلام الابن فإنه يرث ، قال بأنه إذا تأخَّر موت الأب عن إسلام الابن فإنه يرث فهنا موضوع الحكم الشرعي ليس موت الأب وإسلام الابن بل تأخر موت الأب عن إسلام الابن فالمطلوب هو عنوان " التأخر " أي تأخر موت الأب عن إسلام الابن ، فالأثر الشرعي يترتب على تحقق موضوعه ، وموضوعه يتبع كيفية ما أخذه الشارع في لسان الدليل ، وقلنا في بحث الكلي إننا ننظر إلى الدليل الشرعي لنرى أن الأثر الشرعي مترتب على أي موضوع ، إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على الأفراد فاستصحاب الكلي لا أثر له ، وإذا كان الأثر الشرعي مترتبا

على الكلي فاستصحاب الأفراد لا أثر له ، فلا بد أن نرى أن موضوع الحكم الشرعي ما هو وأن الأثر الشرعي على أي موضوع يترتب ، فتوجد هنا صورتان ، وكلامنا الآن في مقام الثبوت حيث إن علم أصول الفقه يعطيك القواعد في مقام الثبوت ، وأما مقام الإثبات له فإنه يكون في الفقه حيث نرى في الفقه أن الإرث مرتَّب على أي موضوع ، فالأصول تقول إنه إذا أُخِذَ الموضوع بنحو تكون الأجزاء فيه بما هي هي فالنتيجة كذا وإذا أُخِذَ الموضوع بعنوان متحصّل منتزع من الأجزاء فحكمه كذا .

نأتي إلى الصورتين :

الصورة الأولى : الموضوع المركب :

إذا كان الحكم الشرعي مرتَّبا على اقتران الاجتهاد مع العدالة لا وجود الاجتهاد لوحده أو وجود العدالة لوحدها ، والاقتران وصف زائد على الوجودين وينتزعه العقل منهما ، أو إذا كان الحكم الشرعي مرتَّبا على وصف التأخر أي تأخر موت الأب عن إسلام الابن ، وإذا تحققت ذوات الأجزاء بدون عنوان " التأخر " – فموت الأب وجداني وإسلام الابن مستصحَب – فلا يترتب الأثر الشرعي لأن الأثر الشرعي مترتب على عنوان " التأخر " وليس على ذوات الأجزاء .

إن قلت :

نحن نثبت موت الأب وجدانا وإسلام الابن بالاستصحاب فالعقل يحكم بتأخر موت الأب عن إسلام الابن فيتحقق الموضوع فيترتب الأثر الشرعي .

الجواب :

لا يمكن ترتيب الأثر الشرعي لأن عنوان " التأخر " أصل مثبِت لا يثبت بالاستصحاب بل يثبت بحكم العقل ، وما يثبت بحكم العقل يكون أصلا مثبِتا ، والأثر الشرعي لا يترتب على الأصل المثبِت .

إذن :

إذا كان موضوع الحكم الشرعي هو عنوان منتزَع من الأجزاء فباستصحاب الأجزاء لا يمكن أن نثبت الحكم الشرعي بل يمكن أن نستصحب عدم الحكم الشرعي لأن الموضوع هو الاقتران، وفي الساعة الثامنة لم يوجد اقتران بين موت الأب وإسلام الابن لأن الأب حي ، وبعد موت الأب واستصحاب إسلام الابن نشك في حصول الاقتران فنستصحب عدم

الاقتران ، ومع عدم الموضوع يترتب عدم الحكم الشرعي ، فيثبت عدم الحكم الشرعي أي عدم إرث الابن ، هذا إذا كان الحكم الشرعي مترتّبا على العنوان المتحصَّل المنتزَع من الأجزاء .

الصورة الثانية : الموضوع الواحد :

إذا كان الحكم الشرعي مترتِّبا على ذوات الأجزاء بما هي أجزاء – لا على العنوان المنتزَع منها – فيجري الاستصحاب إذا توفّرت أركان الاستصحاب بغض النظر عن الإشكالات الأخرى .

التطبيق على الكتاب :

٤– الاستصحاب في الموضوعات المركبة

الصورة الأولى :

إذا كان الموضوع للحكم الشرعي بسيطا (– أي شيئا واحدا –) وتمت فيه (– أي في هذا الموضوع البسيط –) أركان الاستصحاب جرى استصحابه (– أي استصحاب هذا الموضوع البسيط –) بلا إشكال (مع توفّر الأركان) .

الصورة الثانية :

وأما إذا كان الموضوع مركبا (– أي متعدِّدا –) من عناصر (وأجزاء) متعددة (الحالة الأولى) فتارة نفترض أن هذه العناصر (المتعدّدة) لوحظت بنحو التّقيّد (– والتّقيّد معنى حرفي –) أو انْتُزِعَ منها (– أي من العناصر المتعدّدة –) عنوانٌ بسيطٌ وجُعِلَ موضوعا للحكم (والأثر الشرعي ، والعنوان البسيط معنى اسمي ، تجعلهما كأنهما شيء واحد ، وإذا صار عنوانا بسيطا رجع إلى الصورة الأولى ، فإن تمت الأركان في الصورة الأولى يجري الاستصحاب ، وإن لم تتم الأركان في الصورة الأولى فلا يجري الاستصحاب) ، كعنوان " المجموع " أو " اقتران هذا بذاك " (أو " تقدّم هذا " أو " تأخّر ذاك") ونحو ذلك ، (الحالة الثانية) و(تارة) أخرى نفترض أن هذه العناصر بذواتها أخذت موضوعا للحكم الشرعي بدون أن يدخل في الموضوع أي عنوان انتزاعي من ذلك القبيل (– أي بسيط – ، وهذا ليس بفرض الفارض بل يُعْرَفُ من الدليل الشرعي ، فننظر إلى الدليل الشرعي لنعرف أن الحكم الشرعي مترتّب على أي موضوع ، هل هو مترتب على العنوان المتحصّل من الأجزاء كالاقتران والمجموع والتقدّم والتّأخّر أو على ذوات الأجزاء) .

الحالة الأولى : الأجزاء لوحظت بنحو التقيد أو انتزع منها عنوان بسيط وجُعِلَ موضوعا للحكم :

ففي الحالة الأولى لا مجال لإجراء الاستصحاب في ذوات الأجزاء (- " لا مجال " ليس معناه استحالة جريان الاستصحاب بل يجري الاستصحاب ولكن لا يُثْبِتُ الحكم الشرعي -) لأنه إن أريد به (- أي باستصحاب ذوات الأجزاء -) إثبات الحكم مباشرة (- أي بلا تحصيل العنوان البسيط المنتزع -) فهو متعذر لترتّبه (- أي ترتب الحكم -) على العنوان البسيط المتحصَّل (لأن موضوع الاستصحاب لم يتحقّق ، وموضوع الاستصحاب هو العنوان البسيط المتحصَّل) ، وإن أريد به إثبات الحكم بإثبات (وتوسّط) ذلك العنوان (البسيط) المتحصَّل (المنتزَع) فهو غير ممكن (أيضا) لأن عنوان " الاجتماع " و " الاقتران " ونحوه لازم عقلي لثبوت ذوات الأجزاء (- مثلا إذا كان موت الأب في الساعة العاشرة وتم بقاء إسلام الابن بالاستصحاب إلى الساعة العاشرة فالعقل اقترن أحدهما بالآخر زمانا -) فلا يثبت (اللازم العقلي) باستصحابها (- أي باستصحاب ذوات الأجزاء -) ، فالاستصحاب في هذه الحالة يجري في نفس العنوان البسيط المتحصّل (لنفيه ، فنحن على يقين من عدمه ونشك في وجوده فنستصحب عدمه) ، فمتى شك في حصوله (- أي حصول العنوان البسيط المتحصَّل -) جرى استصحاب عدمه (- أي عدم العنوان البسيط المتحصَّل -) حتى ولو كان أحد الجزئين (- كموت الأب -) محرزا وجدانا والآخر (- كإسلام الابن -) معلوم الثبوت سابقا ومشكوك البقاء فعلا (، ولم يقل السيد الشهيد " والآخر مستصحَب " لأنه لا يترتب عليه أثر ، فمعلوم الثبوت سابقا هو الركن الأول للاستصحاب ، ومشكوك البقاء فعلا هو الركن الثاني للاستصحاب ، ولكن الركن الثالث للاستصحاب - وهو وجود الأثر العملي - غير موجود ، فلم تتوفر جميع الأركان فلا يجري الاستصحاب) .

الحالة الثانية : ذوات الأجزاء موضوع الحكم الشرعي :

وأما في الحالة الثانية فلا بأس بجريان الاستصحاب في الجزء ثبوتا (- أي لإثبات وجود الجزء -) أو عدما (- أي لإثبات عدم وجود الجزء -) إذا تواجد فيه (- أي في الجزء -) اليقين بالحالة السابقة والشك في بقائها (- أي في بقاء الحالة السابقة - ، كنا على يقين من كفره والآن نشك أنه أسلم فنستصحب عدم الإسلام ، ولكن سيأتي فيما بعد أن جريان الاستصحاب في الحالة الثانية مشكل) .

ومن هنا يعلم بأن الاستصحاب يجري في أجزاء الموضوع المركب وعناصره (- أي عناصر الموضوع المركب ، وهو عطف تفسير على الأجزاء -) بشرط ترتب الحكم على ذوات الأجزاء أوّلا وتوفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء (في ذوات الأجزاء) ثانيا ، هذا على نحو الإجمال (وعلى نحو القضية المهمَلة) .

التوضيح :

تحقيق المسألة :

يأتي التحقيق في ثلاث نقاط :

النقطة الأولى :

الكبرى هي أن الاستصحاب يجري في الأجزاء إذا كانت الأجزاء بما هي هي موضوع للأثر الشرعي ، وإذا كان الموضوع هو العنوان البسيط فاستصحاب الأجزاء لا يجري لأنه لا يمكن أن يثبت لنا ذلك العنوان البسيط ، ونبحث لنرى أن هذه الكبرى تامة أو غير تامة ؟ وهل يوجد عليها إشكال أو لا ؟

النقطة الثانية والنقطة الثالثة :

قلنا لا بد من توفر شرطين :

الشرط الأول :

ترتب الحكم على ذوات الأجزاء ، وهنا يأتي البحث في النقطة الثانية .

الشرط الثاني :

توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء في ذوات الأجزاء ، وهنا يأتي البحث في النقطة الثالثة .

إذن :

يقع البحث في ثلاث نقاط : النقطة الأولى هي البحث في الكبرى ، والنقطة الثانية هي البحث في تحقّق الشرط الأول ، والنقطة الثالثة هي البحث في تحقّق الشرط الثاني .

التطبيق على الكتاب :

تحقيق المسألة :

وأما تحقيق المسألة على وجه كامل فبالبحث في ثلاث نقاط :

إحداها :

في أصل هذه الكبرى القائلة بجريان الاستصحاب في أجزاء الموضوع ضمن الشرطين (، والشرطان هما : ترتب الحكم على ذوات الأجزاء ، و توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء في ذوات الأجزاء) .

والنقطة الثانية :

في تحقيق صغرى الشرط الأول وأنه متى يكون الحكم مترتّبا على ذوات الأجزاء (ومتى يكون مترتّبا على العنوان البسيط) .

والنقطة الثالثة :

في تحقيق صغرى الشرط الثاني وأنه متى يكون الشك في البقاء محفوظا .

التوضيح :

النقطة الأولى :

إذا كان يوجد حكم شرعي له موضوع مركّب من جزئين ، فإذا أحرزنا وجود الجزئين معا فإننا نحرز وجود الحكم لأن النسبة بين تحقق الموضوع وترتّب الحكم عليه هي نسبة العلة والمعلول ، ولا يشترط أن يكون الموضوع بكلا جزئيه وجدانيا ولا أن يكون بكلا جزئيه تعبديا ولا أن يكون أحدهما وجدانيا والآخر تعبديا ، فبأي نحو تحقق الموضوع فإن الحكم الشرعي يترتب ، وبحثنا في صورة وجدانية أحدهما وتعبدية الآخر ، ويأتي السؤال التالي :

ماذا كانت شروط الاستصحاب ؟

الجواب :

يقين بالحدوث وشك في البقاء ووحدة القضيتين المتيقَّنة والمشكوكة وترتب الأثر الشرعي على المستصحَب ، والمستصحَب هنا هو جزء موضوع الحكم الشرعي ، وجزء الموضوع لا يترتب عليه أثر شرعي فلا يجري الاستصحاب لأن من شروط جريان الاستصحاب هو أن يكون المستصحَب حكما شرعيا أو موضوعا يترتب عليه حكم شرعي ، واستصحاب جزء الموضوع لا يُرَتِّبُ أثرا شرعيا ، فلا بد أن يجري استصحاب جزء الموضوع أوّلا ثم تضم إليه الوجدان ، فإذا لا يجري الاستصحاب في جزء الموضوع فلا يفيد ضم الوجدان إليه ، وهذا إشكال قوي يأتي في مسألة جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة ، وبناء على المباني الموجودة في علم الأصول هذا الإشكال غير قابل للحل .

لكي يقول لك العقل : " أطع وامتثل " لا بد أن يدخل في العهدة تكليف ، وبمقتضى مولوية المولى يقول العقل العملي بأنه ينبغي أن تفعل ، ولكن السؤال المهم هو :

هل بمجرّد تحقّق الجعل يدخل شيء في العهدة أو لا بد من أن يتحقق فعلية المجعول ؟

الجواب :

المحقق النائيني كان يقول بفعلية المجعول حتى يدخل في العهدة شيء ، والقائلون بنظرية الحكم المماثل كانوا يقولون عندما نستصحب أو عندما يأتي خبر الواحد معنى الحجية هو أنني أجعل لك حكما مماثلا لما استصحبته أو لما أخبر به الثقة ، وإذا لم يقل المولى هذا فلا يدخل شيء في العهدة ، بناء على جعل الحكم الحكم المماثل لو شرّع المولى ولكن لم يجعل الحكم المماثل فلا يدخل شيء في العهدة ، وبناء على نظرية المحقق النائيني لو جعل المولى وتحقق الجعل ولكن لم يكن المجعول فعليا فلا يدخل شيء في العهدة ، وبناء على نظرية الكاشفية والطريقية فلو شرع المولى وجعل ولكن لم يقل جعلت الكاشفية والطريقية فلا يدخل شيء في العهدة .

إذن :

بمجرّد تحقّق الجعل كبرويّا وتحقّق الجعل صغرويّا فلا يدخل شيء في العهدة ، ولا بد من أن يوجد شيء يتوسّط بين الجعل وبين الدخول في العهدة والمنجزية ، وهذا الشيء المتوسّط هو جعل الحكم المماثل أو الكاشفية أو الباقي على المباني الأخرى ، وما لو يتوسّط ذلك فلا يدخل شيء في العهدة ، وإذا لم يدخل شيء في العهدة فلا يجب الامتثال .

بعبارة أخرى :

بناء على مسالك المشهور المشكلة غير قابلة للحل لأن ما يدخل في العهدة هو كما يأتي في الشرح التالي :

يوجد جعل وهو الذي صدر من الشارع ، وهذا الجعل لا بد أن يصل إلينا بنحو من أنحاء الوصول في مقام الإثبات ، والجعل في مقام الثبوت بلا وصول إلى المكلف في مقام الإثبات لا يحركه ، فصدر جعل من الشارع في مقام الثبوت ووصل إلينا في مقام الإثبات ثم تحقق موضوعه في الخارج لأن كل جعل له موضوع معيَّن فهل يتنجّز الحكم ويدخل في العهدة أو لا بد من أن يوجد شيء آخر وراء تحقّق الجعل ووراء تحقّق الموضوع حتى يدخل في العهدة ؟ هل تحقق الجعل وتحقق الموضوع كافٍ في التنجّز ودخول التكليف في العهدة ووجوب الطاعة أو أنه يوجد

شيء ثالث يحصل من التّلاقح بين الصغرى والكبرى هو ما يدخل في العهدة ؟

الجواب :

المشهور بين الأصوليين هو أن ما يدخل في العهدة هو شيء ثالث وراء تحقّق الجعل ووراء تحقّق الموضوع ، وقد عبّر عنه المحقق النائيني بـ " فعلية المجعول " ، فالجعل بما هو جعل شيء وتحقّق الموضوع – وهو صغرى الجعل – شيء آخر ، ومن هذين الأمرين يوجد شيء ثالث هو كون المجعول فعليّا ، فإذا وصل المجعول إلى مرحلية الفعلية فعند ذلك يدخل التكليف في العهدة ويصل إلى مرحلة التنجّز ، وأما إذا لم يصل الحكم المجعول إلى مرحلة الفعلية فلا يتنجّز التكليف بناء على مسلك المحقق النائيني ، وبناء على مسلك جعل الحكم المماثل وصول الكبرى وتحقّق الصغرى غير كاف لإدخال التكليف في العهدة بل لا بد من أن يوجد جعل حكم مماثل للأمارة أو للمستصحَب حتى يدخل التكليف في العهدة .

إذن :

إذا بنينا على المسالك المشهورة ففي مقامنا لا يوجد ذلك الشيء الثالث لأن الشيء الثالث مترتّب على تحقّق الموضوع ، والمستصحَب هو جزء الموضوع فلا يترتب عليه الشيء الثالث فلا يوجد هذا الشيء الثالث فلا يدخل شيء في العهدة ، فلا يمكن جعل الحكم المماثل ولا توجد فعلية المجعول فلا يوجد دخول التكليف في العهدة ولا تنجّز الحكم ، فبناء على المسالك المشهورة الجواب عن هذا الإشكال عويص جدا ، وقد اشترطنا في جريان الاستصحاب أن يترتّب أثر عملي على المستصحَب ، وهنا المستصحَب –وهو جزء الموضوع– لا يترتّب عليه أي أثر عملي ، ومن هنا صار أصحاب المسالك المشهورة بصدد الجواب عن هذه المشكلة بوجوه متعدّدة ، ويذكر السيد الشهيد ثلاثة وجوه .

وأما على مسلك السيد الشهيد فلا يحتاج إلى الجواب عن هذا الإشكال إلى مزيد مؤونة لأنه لا نحتاج لكي يتنجّز الحكم إلا إلى عنصرين : وصول الكبرى وهي الجعل ، وتحقّق الصغرى وقد تحقق جزء من الموضوع بالوجدان وثبت الجزء الآخر من الموضوع بالتعبد ، فيتنجّز الحكم ويدخل التكليف في العهدة .

بعبارة أخرى :

لا يجري الاستصحاب في جزء الموضوع ، ويوجد اتجاهان في تصور جريان الاستصحاب في الموضوعات :

وأحد التصورين هو أن جريان الاستصحاب في الموضوع يكون في مقام التّوصّل إلى إثبات الحكم والتعبد ، وذاك الحكم يدخل في العهدة ويتنجّز ، والحكم هو المجعول ، فتستصحب الموضوع حتى تثبت الحكم ، وهو شيء ثالث غير الموضوع وغير الجعل ، وكان بأي لسان من الألسنة على اختلاف المباني فيما هو المجعول في دليل الاستصحاب من الحكم الظاهري المماثل أو المنجزية والمعذرية أو الطريقية والكاشفية ، ولا بد من أن يكون الاستصحاب للتعبد بالحكم حتى ينتهي إلى الأثر العملي ، وهذا هو قول المشهور .

التطبيق على الكتاب :

النقطة الأولى :

أما النقطة الأولى فالمعروف بين المحققين أنه متى كان الموضوع مركبا وافترضنا أن أحد جزئيه محرز بالوجدان أو بتعبد ما فبالإمكان إجراء الاستصحاب في الجزء الآخر لأنه ينتهي إلى أثر عملي وهو تنجيز الحكم المترتب على الموضوع المركب .

اعتراض :

وقد يواجه ذلك باعتراض وهو أن دليل الاستصحاب مفاده جعل الحكم المماثل للمستصحَب (، وهو شيء ثالث غير تحقق الجعل وغير تحقق الموضوع) ، والمستصحَب هنا -وهو الجزء (-أي جزء الموضوع-) -ليس له حكم لِيُجْعَلَ في دليل الاستصحاب مماثله (-أي مماثل الحكم -) ، وما له حكم - وهو المركب - ليس مصبا للاستصحاب (- ومصب الاستصحاب هو المستصحَب - ، فما هو المستصحَب لا يترتب عليه حكم وأثر شرعي حتى يمكن جعل مماثله ، وما يترتب عليه الحكم ليس هو المستصحَب) .

وهذا الاعتراض يقوم على الأساس القائل بجعل الحكم المماثل للمستصحَب في دليل الاستصحاب (، ولا يختص بهذا المسلك بل يشمل جميع المسالك المشهورة) ، ولا موضع له (- أي للاعتراض -) على الأساس القائل بأنه يكفي في تنجيز الحكم وصول كبراه (- أي كبرى الحكم -) " الجعل (في مقام الإثبات) " وصغراه (- أي صغرى الحكم -) " الموضوع " كما عرفت سابقا (- عندما أجبنا في الاستصحاب التعليقي وقلنا بأننا لا نحتاج لتنجيز الحكم إلى شيء ثالث وراء وصول الجعل ووراء تحقق موضوع الجعل -) ؛ إذ على هذا لا نحتاج في جعل استصحابِ (- المفعول الأول لـ " جعل " -) الجزء ذا (- المفعول الثاني لـ " جعل " -) أثر عملي إلى التعبد (- جار ومجرور متعلقان بـ " لا نحتاج " -) بالحكم المماثل (- أي لا

نحتاج إلى توسيط بين الجعل وبين التنجيز شيئا ثالثا وهو جعل الحكم المماثل أو فعلية المجعول أو غير ذلك –) بل مجرد وصول أحد الجزئين (– أي أحد جزئي الموضوع كاستصحاب إسلام الابن –) تعبدا مع وصول الجزء الآخر بالوجدان (– كموت الأب –) كافٍ في تنجيز الحكم الواصلة كبراه لأن إحراز الموضوع بنفسه منجِّز لا (إحراز الموضوع) بما هو طريق إلى إثبات فعلية الحكم المترتب عليه (– أي على الموضوع – ، وفعلية الحكم – أي المجعول – شيء ثالث وراء الجعل ووراء موضوع الجعل ، والتنجيز في نظر العقل مرتَّب على وصول الكبرى وتحقق الصغرى، فالجعل وموضوع الجعل كافيان في تنجيز الحكم ، ولا نحتاج في تنجّز الحكم إلى أكثر من ذلك ، وأما وصول شيء ثالث متولِّد من تلقيح الكبرى بالصغرى وهو الذي يسمّيه المحقق النائيني " المجعول " أمر غير متصوَّر ، وقد وصلتنا الكبرى وهي أن المجتهد العالم تجب طاعته مثلا ، وأحرزنا الصغرى وهي أنه مجتهد وجدانا وعادل بالاستصحاب ، فيكون الحكم منجَّزا) ، وبهذا نجيب على الاعتراض المذكور .

بناء على فكرة جعل الحكم المماثل :

وأما إذا أخذنا بفكرة جعل الحكم المماثل في دليل الاستصحاب فقد يصعب التخلص الفني من الاعتراض المذكور ، وهناك ثلاثة أجوبة على هذا الأساس (– أي على أساس أن هناك عنصرا ثالثا وراء وصول الجعل ووراء تحقق موضوع الجعل ، وهذا الأساس هو فكرة جعل الحكم المماثل) :

التوضيح :

الجواب الأول :

الجزء الأول وجداني متحقِّق ولا توجد فيه مشكلة ، ويفترض صاحب الجواب الأول أن الموضوع إذا صار وجدانيا فإنه يخرج عن كونه موضوعا ، فهو موضوع ما دام مشكوكا ، وإذا لم يكن مشكوكا وصار وجدانيا فإنه ليس موضوعا ، والمشكلة توجد في الجزء الثاني ، وإذا كانت المشكلة في الجزء الثاني فالحكم يختص بالجزء الثاني ، وإذا كان الحكم مختصا بالجزء الثاني فالأثر العملي يكون للجزء الثاني.

رد السيد الشهيد على الجواب الأول :

مرّ في أوائل الجزء الأول من الحلقة الثالثة في بحث " الضابط في المسألة الأصولية " مرّ قول للسيد الخوئي ، وَنُقِضَ عليه أنه يلزم خروج بعض المسائل عن علم الأصول لأنها قطعية لا

تحتاج إلى بحث ، وكان السيد الخوئي يفترض أن أصولية المسألة مرتبطة بالشك فيها وأما إذا كانت قطعية فليست مسألة أصولية ، وكان الإشكال أن هذا الضابط يكون في طول علم الأصول ونحن نريد ضابطا في رتبة ما قبل الدخول في علم الأصول ، فضابط السيد الخوئي يقول إذا وقع الاختلاف في المسألة فهي أصولية ، وإذا لم يقع الاختلاف فيها فهي ليست أصولية كحجية الظواهر ، وهذا الضابط في طول علم الأصول ، والمفروض أن يكون علم الأصول في طول الضابط ، ونحن نريد من الضابط أن يقول أي مسألة نبحثها في علم الأصول وأي مسألة لا نبحثها في علم الأصول أي يميز لنا بين المسائل الداخلة في علم الأصول وبين المسائل الخارجة عن علم الأصول ، ولا يكون تمييز المسألة الأصولية وغير الأصولية بعد البحث فيها ، بل قبل البحث فيها لا بد أن يقول لنا الضابط ابحث في هذه المسألة لأنها أصولية ولا تبحث في تلك المسألة لأنها ليست أصولية .

وهنا الرد على الجواب الأول شبيه بما مر سابقا من قول السيد الخوئي ، فموضوعية الموضوع نعرفها من خلال القطع به أو الشك فيه ، فإن كان الموضوع مقطوعا به فإنه يخرج عن الموضوعية ، وإن كان مشكوكا فيه فهو موضوع ، والرد واضح وهو أن موضوعية الموضوع لا ترتبط بكونه مقطوعا به أو مشكوكا ، فالموضوع يبقى موضوعا للحكم سواء كان مقطوعا به أم مشكوكا فيه .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الأول :

أن الحكم بعد وجود أحد جزئي موضوعه وجدانا لا يكون (الحكم) موقوفا شرعا إلا على الجزء الآخر فيكون حكما له (- أي للجزء الآخر - ، ويخرج الجزء الأول الوجداني عن موضوع الحكم ،) ويثبت (هذا الحكم) باستصحاب هذا الجزء (الآخر) ما يماثل حكمه (- أي حكم هذا الجزء الآخر -) ظاهرا (لأن الحكم صار للجزء الآخر ، فإذا كان أحد الجزئين وجدانيا فالجزء الآخر يصير موضوعا مستقلا لا جزء الموضوع) .

رد السيد الشهيد على الوجه الأول :

ونلاحظ على ذلك أن مجرد تحقق أحد الجزئين وجدانا لا يخرجه عن الموضوعية وإناطة الحكم به شرعا (- فيبقى جزءا من الموضوع ، ولكنه تارة يكون مشكوكا فيه وتارة أخرى يكون مقطوعا به -) لأن وجود الشرط للحكم لا يعني بطلان الشرطية (، ويبقى الحكم مشروطا بهذا

الجزء) ، فلا ينقلب الحكم إلى كونه حكما للجزء الآخر خاصة (بل يبقى الحكم حكما لهذا الجزء ولذاك الجزء) .

التوضيح :

الجواب الثاني :

نقسِّم الحكم إلى حصص ، وكل جزء من الموضوع يثبت حصة من الحكم ، فالجزء الوجداني يثبت حصة من الحكم ، والجزء التعبدي يثبت الحصة الأخرى من الحكم ، وباجتماع الجزء الوجداني مع الجزء التعبدي يثبت الحكم الكامل .

رد السيد الشهيد على الجواب الثاني :

الحكم أمر بسيط – لا مركب – يدور أمره بين الوجود والعدم ، نعم إذا كان الحكم أمرا مركبا من حصص ، فكل جزء من الموضوع يثبت حصة من الحكم ، مثلا وجوب الصلاة حكم شرعي وموضوعه أن يوجد مكلف بالغ عاقل ومجموعة من الشرائط ، الآن يوجد مكلف وكان عاقلا وبقي على بلوغه أسبوع فلا نقول إن ثلاثة أرباع الحكم تنجَّز في حقّه أي أنه يجب عليه أن يصلي صلاة الظهر ثلاث ركعات ، فالصلاة لها وجوب واحد إما أن يوجد إذا تحقق الموضوع كاملا وإما أنه لا يوجد ، ولا يتحصص الحكم بتحصص الموضوع .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثاني :

أن الحكم المترتب على الموضوع المركب ينحل تبعا لأجزاء موضوعه ، فينال كل جزء (من الموضوع) مرتبة وحصة من وجود الحكم (، فكلما تحقق جزء من الموضوع تحقق حزء من الحكم) ، واستصحاب الجزء (– أي جزء الموضوع –) يقتضي جعل المماثل لتلك المرتبة (– والحصة من وجود الحكم –) التي ينالها ذلك الجزء (– من الموضوع –) بالتحليل .

رد السيد الشهيد على الجواب الثاني :

ونلاحظ على ذلك أن هذا التقسيط (– أي تقسيط وتجزئة الحكم –) تبعا لأجزاء الموضوع غير معقول لوضوح أن الحكم ليس له إلا وجود واحد لا يتحقق (ذلك الوجود الواحد) إلا عند تواجد تلك الأجزاء (– أي أجزاء الموضوع –) جميعا .

التوضيح :

الجواب الثالث للمحقق النائيني :

توجد قضية تنجيزية حملية ، وتوجد قضية أخرى تعليقية شرطية ، القضية التنجيزية تقول إن المجتهد العادل يجوز تقليده ، وهنا عندما نستصحب الجزء لا يترتب عليه جواز التقليد لأن جواز التقليد مرتَّب على الموضوع المركب من الاجتهاد والعدالة ، وعندما نستصحب الجزء لا يترتَّب عليه أي أثر وحكم ، وإذا نظرنا إلى القضية التنجيزية ونظرنا إلى الجزئين فكل جزء يُعَدُّ جزء موضوع القضية التنجيزية لا تمام موضوع القضية التنجيزية ، وأما القضية التعليقية الشرطية فتقول : " إذا كان المجتهد عادلا " أو " المجتهد إذا كان عادلا " أو " إذا كان العادل مجتهدا " أو " العادل إذا كان مجتهدا " فيجوز تقليده ، والقضية الشرطية صادقة مع فرض تحقق أحد الجزئين ، وقلنا سابقا إن القضية الشرطية صادقة حتى مع كذب طرفيها ، وعندما ننظر إلى الجزء بما هو جزء وننسبه إلى القضية الشرطية فإنه يشكِّل تمام الموضوع ، ففي " العادل إذا كان مجتهدا " الجزء – وهو العدالة – مقيَّد بالاجتهاد ولكنه يشكِّل تمام الموضوع ، ونستصحب هذه القضية الشرطية ، والاجتهاد محرَز بالوجدان ، والعدالة محرَزة بالاستصحاب والتعبّد ، والجزء – كالعدالة – يشكِّل تمام الموضوع فيترتّب الحكم ، نعم في القضية التنجيزية لا يترتّب الحكم على الجزء لأن كل جزء يعدّ جزء من الموضوع التام ، ولكن في القضية التعليقية الجزء يشكِّل تمام الموضوع فيترتّب الحكم إذا تحقق الجزء .

بعبارة أخرى :

توجد ثلاثة أمور : العدالة والاجتهاد ومجموعهما ، فالمجموع موضوع للحكم بنحو القضية التنجيزية ، وأما الاجتهاد فهو تمام الموضوع بلحاظ وجزء الموضوع بلحاظ آخر ، فإن لوحظ بالنسبة إلى القضية التنجيزية فهو جزء الموضوع والاستصحاب لا يرتِّب الأثر ، وإن لوحظ بالنسبة إلى القضية الشرطية التعليقية فهو تمام الموضوع لأنه عند وجود الاجتهاد – والمفروض أن الجزء الآخر محرَز بالوجدان – تصدق هذه القضية الشرطية ويترتِّب الأثر الشرعي ويصير جواز التقليد منجَّزا .

رد السيد الشهيد على الجواب الثالث :

قال المحقق النائيني في الاستصحاب التعليقي أنه يوجد جعل ومجعول ، والقضية الشرطية التعليقية أمر منتزَع من قِبَلِ العقل ، فاستصحاب هذه القضية الشرطية لا يترتَّب عليها أي أثر

عملي .

بعبارة أخرى :

من يريد أن يلتزم بهذا المبنى لا بد أن يرفع يده عن مبانيه السابقة ، ولو صح جريان الاستصحاب في هذه القضية الشرطية لصح جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية ، فإذا صح هنا فلا بد أن يصح هناك ، وإذا لم يصح هناك فلا يصح هنا ، فإذا كان لا يصح جريان الاستصحاب في هذه القضية الشرطية باعتبار أنها منتزَعة وغير شرعية فلا يكون جريانه في جزء الموضوع – باعتبار تضمنه لهذه الشرطية – ممكنا ، لذلك يسقط الجواب الثالث ، ومن هنا يكون يكون هذا البحث النقضي على مدرسة المحقق النائيني ملزِما لها أن تعترف بكلام السيد الشهيد في أن الاستصحاب لا يتضمّن التعبّد بالحكم ، ولا بد أن يرفعوا أيديهم عن أن الذي يدخل في العهدة هو فعلية المجعول ، ولا بد أن يلتزموا بجريان الاستصحاب التعليقي هناك ، وإذا لم يلتزموا هناك بجريان الاستصحاب فلا بد أن يلتزموا هنا بعدم جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة ، والمحقق النائيني قائل بوجود شيء ثالث وراء الجعل ووراء تحقق موضوعه ، وهذا الشيء الثالث هو المسمى بـ " فعلية المجعول " .

التطبيق على الكتاب :

الجواب الثالث :

أن كلَّ جزءٍ موضوعٌ لحكمٍ مشروطٍ (– كالعدالة فإنها موضوع لحكم مشروط ، المجتهد إذا كان عادلا فيجب تقليده –) ، وهو الحكم بالوجوب –مثلا– على تقدير تحقق الجزء الآخر ، فاستصحاب الجزء يتكفّل جعلَ الحكم المماثل لهذا الحكم المشروط (، فدليل حجية الاستصحاب لا يجعل حكما تنجيزيّا بل يجعل حكما مشروطا لأن المستصحَب هو حكم مشروط) .

رد السيد الشهيد على الجواب الثالث :

ونلاحظ على ذلك أن هذا الحكم المشروط ليس مجعولا من قبل الشارع ، وإنما هو مُنْتَزَع عن جعل الحكم على الموضوع المركب ، فيواجه نفس الاعتراض الذي واجهه الاستصحاب في الأحكام المعلَّقة .

وهذا تمام الكلام في النقطة الأولى ، وتبيّن بأن النقطة الأولى تامة وهي جريان الاستصحاب في أجزاء وعناصر الموضوع المركب بشرط ترتّب الحكم على ذوات الأجزاء ، والنقطة الأولى لا

يوجد فيها اعتراض ، نعم على مسالك المشهور هذا الاعتراض لا يمكن دفعه .

التوضيح :

النقطة الثانية :

هذه النقطة مرتبطة بأصل المثبتية ، قلنا إذا كان الموضوع للحكم هو العنوان المنتزَع فاستصحاب الأجزاء لا يثبت ذلك العنوان المنتزَع إلا بالأصل المثبِت ، هنا يوجد تحقيق للمحقّق النائيني وهو أنه متى يكون المستصحَب ذوات الأجزاء ومتى يكون المستصحَب عنوان منتزَع من الأجزاء ؟ فما هو الضابط في أن الموضوع هو ذوات الأجزاء أو أن الموضوع هو العنوان المنتزَع من تلك الأجزاء ؟

إن الموضوع إذا كان ذوات الأجزاء فمن الواضح أن أحد الجزئين محرَز وجدانا والجزء الآخر محرَز بالتعبّد فيترتّب عليه الحكم الشرعي ، وأما إذا كان الموضوع عنوانا منتزَعا من الأجزاء فوجود أحد الجزئين وجدانا واستصحاب الجزء الآخر لا يثبت ذلك العنوان الانتزاعي .

ومن هنا صار المحقق النائيني بصدد إعطاء ضابط كلي وهو أن الموضوع إذا كان مركّبا فمتى تكون ذوات الأجزاء هي الموضوع ومتى يكون العنوان المنتزَع من الأجزاء هو الموضوع ؟

وتوجد هنا ثلاث حالات :

الحالة الأولى :

يكون الموضوع مركّبا من المحلّ وَعَرَض ذلك المحل كالمرأة الموصوفة بالقرشية في باب الحيض أو الرجل العادل فإن الموضوع هنا مركّب من جزئين : مرأة وقرشية ، رجل وعادل ، والنسبة بين الجزئين ليس نسبة الجوهرين ولا نسبة العَرَضَين بل نسبة الموضوع وعَرَضِهِ ونسبة الحالّ إلى محلّه ونسبة العارِض إلى معروضه ونسبة الصفة إلى موصوفه .

الحالة الثانية :

يكون الموضوع مركّبا من محلّ وعدم العَرَض كالمرأة المتصفة بعدم القرشية فهي متصفة بصفة عدميّة ، وهذا من قبيل الموجبة المعدولة المحمول أي أن الموضوع محقَّق ولكن الوصف مرة يكون وجوديا كما في الحالة الأولى ومرة أخرى يكون عدميا كما في الحالة الثانية ، مثلا إذا قلنا إن زيدا أعمى فمعناه أنه ليس بصيرا أي أنه موصوف بعدم البصر ، فالمحمول أمر عدمي .

الحالة الثالثة :

يكون الموضوع مركّبا من عَرَضَين لمحلّ واحد كالاجتهاد والعدالة للمجتهد حتى يجوز تقليده ،

فهما عَرَضان لموضوع واحد ، أو يكون الموضوع مركبا من عَرَضَين لموضوعين كموت الأب وإسلام الابن ، فالموت لمحل والإسلام لمحل آخر .

التطبيق على الكتاب :

النقطة الثانية :

وأما النقطة الثانية فقد ذكر المحقق النائيني " رحمه الله " أن الموضوع تارة يكون مركبا من العرض ومحله كالإنسان العادل (أو كالمرأة القرشية) ، و(تارة) أخرى مركبا من عدم العرض ومحله كعدم القرشية والمرأة ، و(تارة) ثالثة مركبا على نحو آخر كالعرضين لمحلّ واحد مثل الاجتهاد والعدالة في المفتي أو العَرَضَين لمحلّين كموت الأب وإسلام الابن .

التوضيح :

كان الكلام في النقطة الثانية وهي أنه ما هو الضابط في الموضوعات المركّبة لمعرفة أن الموضوع هو ذوات الأجزاء أو عنوان منتزَع من الأجزاء ، والمحقق النائيني قال إن الموضوع تارة يكون مركبا من المحل وعرضه وتارة ثانية من المحل وعدم العرض وتارة ثالثة من العرضين لمحلّ واحد أو من العرضين لمحلّين .

نأتي إلى الحالات الثلاثة :

الحالة الأولى : الموضوع مركّب من المحلّ وعَرَضِه :

يقول المحقق النائيني بوجود برهان عقلي على أن الموضوع إذا كان مركبا من المحل وعَرَضِه فالموضوع ليس هو ذوات الأجزاء من المحل وعَرَضِه بل الموضوع هو العنوان المنتزَع من الأجزاء كعنوان " التّقيّد " أي تقيد المحل بالعَرَض وهو معنى حرفي .

ومن باب التنظير للتقيد نقول بأنه توجد صلاة وطهارة وتوجد حصة من الصلاة وهي الصلاة المقيَّدة بالطهارة ، والتّقيّد معنى حرفي ، وهو عنوان مُنْتَزَع من تقيّد الصلاة بالطهارة ، وقلنا إن الطهارة ليست علّة للصلاة بل إن الطهارة علّة لإيجاد التّقيّد ، فإذا لم يتحقق الطهارة فلا يتحقق التقيد ، فالتقيد معلول للطهارة ، والتقيد غير الطهارة وغير الصلاة .

وفي مقامنا إذا كان الموضوع مركبا من المحل وعرضه فإن الموضوع ليس هو ذوات الأجزاء بل الموضوع هو عنوان " التّقيّد " المنتزَع من الأجزاء ، وإذا استصحبنا أحد الجزئين –كالعدالة– وأحرزنا الجزء الآخر –كالرجولة– بالوجدان فلا يثبت عنوان "التقيد" لأن التقيد لازم عقلي ، فبوجدانية أحد الجزئين واستصحاب الجزء الآخر تثبت ذوات الأجزاء ولا يثبت عنوان "التقيد"،

نعم تكوينا يثبت عنوان " التقيد " ، ولكن التقيّد لازم عقلي ، فعلى هذا الأساس جريان الاستصحاب في أحد الجزئين ووجدانية الجزء الآخر لا يؤدي إلى ترتّب الأثر الشرعي ، ولا بد من البحث عن أن متيقَّن الحدوث هو التقيد ثم شككنا في بقائه فنستصحب بقاء التقيد ، وإذا كنا من البداية لا نعلم بالتقيد فنستصحب عدم التقيد .

البرهان العقلي عند المحقق النائيني :

ذكروا في محله أن العَرَض له لحاظان بحسب تحليل العقل – لا بحسب الوجود الخارجي – ، فالعقل يحلِّل العَرَض إلى أن له وجودا في نفسه وأن له وجودا لغيره ، والعرض والجوهر وجودهما لغيره لأن لهما وجود إمكاني فيحتاج إلى علة ، والوجود العرضي له وجود في نفسه فيقع بهذا اللحاظ في قبال الوجود الذي هو معنى حرفي والذي يكون وجوده في غيره حيث لا قوام ولا استقلالية له في الوجود ، وهذا هو اللحاظ الأول ، والوجود العرضي له وجود لغيره والذي يقع في قبال الجوهر الذي يكون وجوده لنفسه ، وهذا هو اللحاظ الثاني .

فباللحاظ الأول العرض له وجود استقلالي ، وباللحاظ الثاني العرض له وجود نعتي قائم بالغير ، لذلك قالوا إن العرض وجوده في نفسه هو عين وجوده لغيره ، أي أن العرض بحسب الوجود الخارجي لا يكون هناك وجودان وجود في نفسه ووجود آخر لغيره ، فللعرض اعتباران : اعتبار الوجود في نفسه واعتبار الوجود لغيره ، فله اعتباران لا أن له وجودين ، فبحسب الوجود الخارجي الذي هو منشأ الأثر الشرعي العرض متكئ على غيره لا قائم بنفسه ، والعرض بحسب التحليل العقلي له اعتباران : وجود في نفسه ووجود لغيره ، وأما بحسب الواقع الخارجي فله وجود واحد نعتي وصفي .

سؤال : هل الآثار الشرعية مترتِّبة على الأمور العقلية بالحمل الشائع أو على الصور الذهنية بما هي حاكية عن الواقع الخارجي ؟

الجواب :

الأثر الشرعي يترتب على الخارج ولكن بتوسط عنوان حاكٍ عن الواقع الخارجي ، وبحسب الواقع الخارجي الصورة الحاكية عن الواقع هي الوجود لغيره لا الوجود في نفسه ، والمحقق النائيني يقول بوجود برهان عقلي على أن الموضوع إذا كان مركبا من المحل وعرضه فلا بد أن لا تؤخذ ذوات الأجزاء بل يؤخذ الموضوع وتقيّده بالعرض ، ونسأل هذا البرهان العقلي ما هو منشؤه ، والتقيد هو الأمر النعتي الوصفي ، فالتقيد يكون جزء الموضوع أي الموضوع متقيِّدا بالعرض أي

بنحو يكون العرض وصفا للموضوع ، وهذا هو الوجود النعتي للعرض لا الوجود المحمولي للعرض ، والموضوع ليس هو ذوات الأجزاء ، والذي يعبِّر عن الوجود المحمولي هو اعتبار العرض بلحاظ في نفسه ، واعتبار في نفسه له محكي في الواقع الخارجي ولكن هو عين الوجود لغيره ، الوجود في نفسه هو عين الوجود لغيره .

والبرهان على ذلك هو أن الوجود الخارجي للعرض هو وجود نعتي دائما فيكون موضوع الحكم والأثر الشرعي اعتبار الوجود العرضي لغيره والوجود النعتي للعرض لا اعتبار " في نفسه " ولا الوجود المحمولي ، والوجود النعتي هو التّقيّد ، فيكون الموضوع متقيِّدا بهذه الصفة ، فيكون الموضوع مركَّبا من المرأة والتقيد بالقرشية وليس مركبا من المرأة وذات القرشية ، والموضوع ليس ذوات الأجزاء ، وإنما الموضوع مركب من جزئين : الجزء الأول هو المرأة ، والجزء الثاني هو التقيد بالقرشية ، وإذا كانت هذه امرأة واستصحبنا قرشيتها فلا يثبت التقيد لأن التقيد لازم عقلي وهو الموضوع للأثر الشرعي ، وليس الموضوع للأثر الشرعي هو ذوات الأجزاء أي ذات المرأة وذات القرشية ، والشاهد على ذلك أنه لو كان الأثر الشرعي مترتِّبا على ذوات الأجزاء بلا أخذ عنوان " التقيد " والنعتية للزم أنه إذا كانت المرأة موجودة وصفة القرشية لامرأة أخرى تَرَتُّب الأثر الشرعي لأن المدار يكون لذوات الأجزاء وترتب الأثر الشرعي يكون على ذوات الأجزاء ، وهذا خلف مقصود المولى لأن مقصود المولى المرأة المتصفة بالقرشية .

إذن :

إذا كان الموضوع مركبا من المحل وعرضه فموضوع الحكم ليس ذوات الأجزاء بل جزء من أجزاء الموضوع هو التقيد بالصفة .

بعبارة أخرى :

وقد برهن المحقق النائيني على مدّعاه بأن العَرَض لو كان جزءا في الموضوع فلا محالة من افتراض أخذ هذا العَرَض بنحو نعتي مرتبط بالموضوع فيكون الموضوع مقيَّدا بالعَرَض ، فتكون قرشية المرأة موضوعا لا ذات القرشية مع ذات المرأة ، وإذا كان ذات القرشية مع ذات المرأة فإنه يستلزم فعلية الحكم حتى إذا كانت المرأة غير قرشية ووجدت في الخارج امرأة أخرى قرشية ، وهذا خلف مقصود المولى من تقييد المرأة بالقرشية .

إذن :

قول المحقق النائيني هو أنه إذا كان الموضوع مركبا من المحل وعَرَضِه فإن الموضوع ليس هو

ذوات الأجزاء بل الموضوع له جزءان : المحل وهو الجزء الأول ، والجزء الثاني هو تقيّد المحل بالعرض ، والعرض لا يؤخذ وجوده المحمولي بل يؤخذ وجوده النعتي كجزء من الموضوع .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الأولى :

ففي الحالة الأولى يكون التّقيّد مأخوذا لأن العرض يُلْحَظُ بما هو وصف لمحلّه ومعروضه وحالة قائمة به (- أي بمحله ومعروضه - ، ويؤخذ الوجود النعتي لا الوجود المحمولي للعرض ، والموجود في الخارج هو الوجود النعتي للعرض ، فالصورة الحاكية التي تقع موضوعا للحكم الشرعي من العرض هو الوجود النعتي) ، فالاستصحاب يجري في نفس التقيد (- والتقيد هو الوجود النعتي للعرض -) إذا كان له حالة سابقة (، فإذا كان للتقيد حالة سابقة فنستصحب التقيد ، وإذا لم يكن للتقيد حالة سابقة فنستصحب عدم التقيد ، والمثال الأوضح ليس المرأة والقرشية بل ما ذكره السيد الشهيد وهو الرجل والعدالة لأنه في العدالة يمكن تصور حالة سابقة من الوجود أو العدم أي التقيد بالعدالة أو عدم التقيد بالعدالة فنستصحب الحالة السابقة ، وأما في القرشية فلا يوجد تصور حالة سابقة لأن المرأة إما أن تكون قرشية أو غير قرشية) .

التوضيح :

الحالة الثانية :

إذا كان الموضوع مركّبا من المحل وعدم العرض ، يبدأ يأس المرأة من الخمسين سنة مثلا إذا كانت امرأة وغير قرشية ، واليأس هو الحكم الشرعي وموضوعه مركب من جزئين : الجزء الأول هو ذات المرأة ، والجزء الثاني هو عدم القرشية ، فالموضوع مركب من ذات المحل وعدم العرض، فيأتي السؤال التالي :

هل الحكم مرتّب على ذوات الأجزاء أو ذات الجزء الأول والتقيد بعدم العرض ؟

الجواب :

الحكم مركب على ذات الجزء الأول والعدم النعتي للعرض أي التقيد بعدم العرض - لا على العدم المحمولي للعرض - ، والأثر الشرعي مترتب على الواقع الخارجي لا على التحليل والاعتبار العقلي ، والصورة الذهنية تؤخذ بما هي حاكية عن الواقع الخارجي ، وفي الحالة الأولى كان يوجد وجود نعتي للعرض ووجود محمولي للعرض ، والعدم في أحكامه تابع للوجود ، فإذا كان يوجد وجود محمولي ووجود نعتي فيوجد عدم محمولي وعدم نعتي ، والوجود النعتي هو "

الوجود لغيره " فيكون العدم النعتي هو " عدم الوجود لغيره " ، والوجود المحمولي هو " الوجود في نفسه " فيكون العدم المحمولي هو " عدم الوجود في نفسه " .

وبنفس البرهان السابق يقول المحقق النائيني بأن موضوع الحكم الشرعي – أي اليأس – مركّب من المحل والعدم النعتي للعرض أي من المرأة وعدم القرشية ، والدليل الأول هو ما أشرنا إليه ، والدليل الثاني هو أنه لو لم يكن كذلك فلو وجدت امرأة واستصحبنا عدم القرشية في محل آخر للزم ترتب الأثر مع أن الأثر الشرعي لا يترتب .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثانية :

وفي الحالة الثانية يكون تقيّد المحل بعدم العرض (– أي العدم النعتي للعرض –) مأخوذا في الموضوع (– والدليل هو –) لأن عدم العرض إذا أُخِذَ مع موضوع ذلك العرض لوحظ (عدم العرض) بما هو نعت ووصف له (– أي للموضوع –) وهو ما يسمى بالعدم النعتي تمييزا له (–أي للعدم النعتي –) عن العدم المحمولي الذي يلاحظ فيه العدم بما هو (– أي في نفسه لا بما هو صفة لغيره –) ، . . .

التوضيح :

هنا وجدت المسألة المعروفة في كلمات الأصوليين بـ " استصحاب العدم الأزلي " ، وهي من أمهات مسائل علم الأصول ، ففي كل مورد لم تكن عندنا حالة سابقة فهذا الموجود حادث ونشك بأنه اتصف بصفة معينة أو لم يتصف فقبل وجوده هذه الصفة لم تكن موجودة أي سالبة بانتفاء الموضوع ، ففي كل مورد شككنا في أن هذا الموجود له هذه الصفة المعيَّنة أو ليست له هذه الصفة ولم تكن عندنا حالته السابقة بعد وجوده وعندنا حالته السابقة قبل وجوده فنكون على يقين من عدم هذه الصفة ، فإذا شككنا في تغير هذه الصفة فنستصحب عدم هذه الصفة ، وهذا هو استصحاب العدم الأزلي ، تارة نعلم بوجود العدالة في الشخص الموجود أمامك ثم تشك فتستصحب العدالة ، وتارة ثانية نعلم بعدم عدالته ثم تشك فنستصحب عدم العدالة ، وتارة ثالثة لا تعلم أنه عادل أو غير عادل ولا توجد عندنا حالة سابقة فنقول هذا الشخص قبل أن يوجد لم يكن عادلا من باب السالبة بانتفاء الموضوع ثم نشك فنستصحب عدم عدالته من باب العدم الأزلي لأنه حادث فيكون مسبوقا بعدم ، وحينما كان هذا الشخص معدوما لم تكن هذه الصفة موجودة فيه ، ومثل هذه المسألة مسألة

المرأة والقرشية ، جاءت امرأة وقالت إنها تشك أنها قرشية أو غير قرشية ولا نعلم بحالتها السابقة، فالمرأة موجودة ونعلم بوجودها وجدانا ، وموضوع الحكم الشرعي مركب من جزئين : المرأة وعدم القرشية ، وصاحب الكفاية قال نستصحب عدم قرشيتها بالعدم الأزلي ، لذلك جاء البحث التالي عند الأصوليين :

هل يجري الاستصحاب في العدم الأزلي أو لا يجري ؟

الجواب :

اختلف الأصوليون ، فذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقا ، وذهب المحقق النائيني إلى عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقا ، وذهب المحقق العراقي إلى التفصيل ، وذهب المحقق السيد الخوئي إلى رأي صاحب الكفاية ، والسيد الشهيد لم يدخل في تفاصيل هذا البحث .

المحقق النائيني قال بعدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي ، فلا يجري استصحاب عدم قرشية المرأة لأن ثبوت شيء لشيء آخر فرع لثبوت المثبَت له ، والمثبَت له هو الشيء الآخر ، وهنا عدم العرض وجوده النعتي –لا وجوده المحمولي– محمول ، والوجود المحمولي –كالبياض – غير قابل للحمل لأنه يكون في نفسه ، وإنما يحمل وجوده النعتي –كالأبيض – وهو وجوده لغيره ، والعرض له لحاظان : العرض بشرط لا –كالبياض – فإنه لا يحمل فلا نقول الجسم بياض بل نقول الجسم ليس ببياض فننفي البياض عن الجسم وهذا علامة أن أحدهما غير الآخر فالوجود المحمولي غير قابل للحمل ، والعرض لا بشرط فيكون الجسم أبيض فيحمل الأبيض على الجسم فالوجود النعتي قابل للحمل ، فثبوت شيء لشيء – وهذا هو الوجود النعتي للشيء الأول – فرع لثبوت المثبَت له ، والمثبَت له هو الشيء الثاني وهو الموضوع ، فلكي يحمل شيء على موضوع لا بد أن يكون الموضوع موجودا ، والأثر الشرعي مترتب على الموضوع الخارجي لا على الموضوع الذهني ، فلا بد أن يكون الموضوع موجود خارجا حتى نحمل عليه العرض ، فلكي يثبت للرجل أنه عادل وللمرأة أنها غير قرشية لا بد أن يكون الرجل موجودا خارجا في الحالة الأولى ، وأن تكون المرأة موجودة خارجا في الحالة الثانية ، والدليل هو قاعدة الفرعية وهي أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبَت له ، وثبوت شيء لشيء في الخارج لا في الذهن لأن الأثر الشرعي مترتب على الوجود الخارجي للشيء ، فإذا أردنا الوجود النعتي للعرض فلا بد أن يكون المنعوت موجودا في الخارج ، وإذا أردنا الوجود النعتي لعدم العرض فلا

بد أن يكون المنعوت موجودا في الخارج وهذا يطلق عليه " الموجبة المعدولة المحمول " فنقول الرجل غير عادل والمرأة غير قرشية ، فنحمل شيئا على الموضوع ، والمحمول إما أن يكون شيئا وجوديا كالقيام وإما أن يكون شيئا عدميا كعدم القرشية ، ففي معدولة المحمول نحمل السلب ، وفي قاعدة الفرعية لم يشترط أن يكون المحمول موجودا بل يمكن أن يكون عدميا أيضا ، مثلا في " زيد أعمى " تحمل العمى الذي هو أمر عدمي أي عدم البصر على زيد ، وحمل عدم البصر على زيد فرع وجود زيد في الخارج حتى يصح أن نقول " زيد أعمى " ، وإذا لم يكن زيد موجودا في الخارج فلا يصح أن نقول " زيد أعمى " ، فزيد غير موجود حتى يصح أنه أعمى أو ليس بأعمى .

إذن :

ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبَت له ، والعرض – سواء وجوده أم عدمه – الذي هو جزء الموضوع باعتبار الوجود النعتي أو العدم النعتي محمول على موضوعه ، ورأي المحقق النائيني أن استصحاب العدم الأزلي لا يجري ، وعدم القرشية عدم نعتي ، والمرأة ليست موجودة خارجا، والعدم النعتي مع عدم وجود موضوعه خارجا لا يمكن استصحابه ، والعدم المحمولي يمكن استصحابه ، فلا بد أن نلحظ العدم بما هو – أي في نفسه – لا بما هو صفة – أي لغيره – لأنه بما هو صفة يحتاج إلى موصوف موجود خارجا لقاعدة الفرعية ، فالعدم النعتي لا حالة سابقة له فلا يمكن استصحابه لأن المرأة غير موجودة فعدم القرشية لا حالة سابقة لها لعدم وجود المرأة ، واستصحاب العدم المحمولي لا يرتِّب الأثر الشرعي لأن الأثر الشرعي مترتِّب على العدم النعتي ، واستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي حتى يترتّب الأثر الشرعي يكون من الأصل المثبِت ، فنستصحب العدم المحمولي إلى الآن الذي وجدت فيه المرأة فالآن نقول إن هذه المرأة ليست متّصفة بالقرشية فصار عدما نعتيا ثم شككنا فنستصحب العدم النعتي فتكون المرأة غير قرشية ، هذا يكون من باب الأصل المثبِت الذي لا يرتِّب الأثر الشرعي، فلا يجري استصحاب العدم الأزلي .

التطبيق على الكتاب :

. . . ، ويترتب على ذلك أن الاستصحاب إنما يجري في نفس التّقيّد والعدم النعتي لأنه (– أي لأن العدم النعتي هو –) الدخيل في موضوع الحكم ، فإذا لم يكن العدم النعتي واجدا لركني اليقين (بالحدوث) والشك (في البقاء) وكان الركنان متوفرين في العدم المحمولي (– للقرشية

مثلا –) لم يجر استصحابه (– أي استصحاب العدم المحمولي –) لأن العدم المحمولي لا أثر شرعي له بحسب الفرض ، ومن هنا ذهب المحقق النائيني إلى عدم جريان استصحاب عدم العَرَض المتيقَّن قبل وجود الموضوع (لأن العَرَض لم يكن موجودا قبل وجود الموضوع من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، فإذا لم يوجد الموضوع فلا يمكن أن يوجد العرض ، وعدم العرض قبل وجود الموضوع هو عدم محمولي لا عدم نعتي) ، ويسمى باستصحاب العدم الأزلي (، فمن الأزل هذا الموضوع لم يكن موجودا وبالتالي عرضه غير موجود أيضا) ، فإذا شك في نسب المرأة وقرشيتها لم يجر استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها (– أي قبل وجود المرأة –) لأن هذا (– أي لأن عدم قرشيتها الثابت قبل وجود المرأة –) عدم محمولي وليس عدما نعتيا إذ أن العدم النعتي وصف (– هذه هي الصغرى – ، والكبرى هي :) والوصف لا يثبت إلا عند ثبوت الموصوف (لقاعدة الفرعية التي تقول إن ثبوت شيء لشيء آخر فرع ثبوت الشيء الآخر ، والوصف أعم من أن يكون ثبوتيا أو عدميا) ، فإذا أريد إجراء استصحاب العدم المحمولي لترتيب الحكم عليه (– أي على العدم المحمولي –) مباشرة فهو متعذر لأن الحكم مترتب بحسب الفرض على العدم النعتي لا (على العدم) المحمولي (، فما هو موضوع الحكم لم يتحقَّق ، وما هو المتحقِّق ليس بموضوع الحكم) ، وإذا أريد بذلك (– أي باستصحاب العدم المحمولي –) إثبات العدم النعتي لأن استمرار العدم المحمولي بعد وجود المرأة ملازم (عقلا) للعدم النعتي (– كما هي محاولة صاحب الكفاية –) فهذا أصل مثبِت (لأن اللوازم العقلية للأصول العملية لا تثبت ، ومن هنا قال المحقق النائيني بعدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقا، وقال صاحب الكفاية بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقا ، وقال المحقق العراقي بالتفصيل ، والسيد الخوئي تابع صاحب الكفاية) .

التوضيح :

الحالة الثالثة :

إذا فرضنا أنهما عرضان لموضوع واحد – كالاجتهاد والعدالة لزيد – أو عرضان لموضوعين (كموت الأب وإسلام الابن –) ، والبرهان السابق بأنه وجود في نفسه ووجود لغيره لا يأتي ، وكل عرض بالنسبة للعرض الآخر وجود في نفسه ، فيكون موضوع الحكم هو ذوات الأجزاء ، والتقيد لا يكون جزءا من الموضوع .

التطبيق على الكتاب :

الحالة الثالثة :

وأما في الحالة الثالثة فلا موجب لافتراض أخذ التّقيّد واتّصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر لأن أحدهما ليس محلا وموضوعا للآخر بل بالإمكان أن يفرض ترتب الحكم على ذات الجزئين، وفي مثل ذلك يجري استصحاب الجزء لتوفّر الشرط الأول .

هذا موجز عما أفاده المحقق النائيني " رحمه الله " نكتفي به على مستوى هذه الحلقة (الثالثة) تاركين التفاصيل والمناقشات إلى مستوى أعلى من الدراسة (في بحث الخارج حيث يذكر السيد الشهيد قول صاحب الكفاية وقول المحقق العراقي وقول المحقق السيد الخوئي ثم يذكر السيد الشهيد اختياره من هذه الأقوال) .

التوضيح :

قلنا إن البحث يقع في ثلاث نقاط ، وتقدم الكلام في النقطتين الأولى والثانية ، ونأتي الآن إلى النقطة الثالثة .

النقطة الثالثة : تحقيق صغرى الشرط الثاني :

الشرط الأول في الاستصحاب هو وجود اليقين بالحدوث ، والشرط الثاني هو وجود الشك في البقاء ، وفي النقطة الثالثة سيتم التحقيق في صغرى الشرط الثاني وأنه متى يكون الشك في البقاء محفوظا .

لنأخذ أمثلة توضح المطلب :

مثال ١ :

يوجد حكم يقول بأن الماء الطاهر يتنجس إذا كان قليلا وأصابته عين النجاسة ، موضوع الحكم الشرعي هنا مركب من ملاقاة النجاسة وعدم كرية الماء ، وإذا كان الماء كرا ولاقته النجاسة فإنه لا يتنجس إلا إذا تغير أحد أوصافه الثلاثة من الطعم أو اللون أو الرائحة ، وإذا كان قليلا ولم يكن كرا ولم تلاقه النجاسة فهو باقٍ على طهارته ، فالماء الطاهر يبقى على طهارته بهذين الشرطين وهما : الشرط الأول هو أن لا تلاقيه النجاسة ، والشرط الثاني هو إذا كان كرا ولاقته النجاسة ، فيوجد حكم – وهو النجاسة – مرتَّب على موضوع مركب من جزئين وهما : الجزء الأول هو ملاقاة النجاسة ، والجزء الثاني هو عدم كرية الماء ، ولو انتفى أحد الجزئين فإن الماء لا يكون نجسا ، فلو انتفت الملاقاة يبقى الماء طاهرا ، ولو انتفى عدم

الكرية أي كان الماء كرا فإنه يبقى طاهرا ، ونأتي إلى أحد الجزئين وهو عدم الكرية ، تارة كنا على يقين من عدم الكرية وعلمنا وجدانا بالملاقاة وشككنا الآن أن عدم الكرية موجود إلى الآن أو تغير إلى الكرية فنستصحب عدم الكرية ، والجزء الأول وجداني وهو ملاقاة النجاسة ، والجزء الثاني تعبدي لأنه ثبت بالاستصحاب وهو عدم الكرية ، فتم موضوع الحكم وهو النجاسة ، والبحث لا يأتي في مثل هذا المثال ولا كلام فيه ، والبحث يأتي في المثال الثاني .

مثال ٢ :

وفيه صور :

الصورة الأولى :

يوجد ماء طاهر ووردت عليه حالتان قطعا : ملاقاة النجاسة وتتميمه كرّا ونعلم بهما ، ولكن لا نعلم أيهما سابق وأيهما لاحق ، إذا كانت الكرية قبل ملاقاة النجاسة فالماء طاهر ، وإذا كانت ملاقاة النجاسة قبل الكرية فالماء نجس ، وهذا معروف في كلمات الأصوليين بـ "مجهولي التاريخ" .

الصورة الثانية :

نعلم بزمان تتميه كرّا ونجهل زمان ملاقاة النجاسة .

الصورة الثالثة :

نعلم بزمان ملاقاة النجاسة ونجهل زمان تتميمه كرّا .

وهذه هي المسألة التي تقدم الكلام عنها بنحو الإجمال في الحلقة الثانية ، وهي مسألة "مجهولي التاريخ" أو "معلوم التاريخ في أحدهما ومجهول التاريخ في الآخَر" ، فيأتي السؤال التالي:

هل يجري الاستصحاب فيه أو لا يجري ؟

وهي من المسائل المعقّدة في البحث الأصولي بسبب كثرة الشقوق الموجودة فيها ، وبسبب الأقوال الكثيرة والاختلاف الكبير فيها بين الأصوليين ، وبسبب شدة الابتلاء بها عمليا ووجود فروع فقهية كثيرة مترتبة عليها ، والبحث عقلي محض حيث لا توجد فيها روايات .

التطبيق على الكتاب :

النقطة الثالثة :

وأما النقطة الثالثة فتوضيح الحال فيها أن الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه (- ولنفرض أن ذلك الجزء هو عدم الكرّيّة -) تارة يكون معلوم الثبوت سابقا (- كنا على

يقين من عدم كرية هذا الماء سابقا في الساعة الثامنة صباحا –) ويشك في بقائه (– أي بقاء ذلك الجزء وهو عدم الكرية –) إلى حين إجراء الاستصحاب (– مع تحقق الجزء الآخر وهو ملاقاة النجاسة لأن الموضوع مركّب من جزئين : أحدهما وجداني وهو ملاقاة النجاسة ، والجزء الآخر نريد أن نثبته بالتعبد بواسطة الاستصحاب –) ، و(تارة) أخرى يكون (الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه) معلوم الثبوت سابقا (– كنا على يقين من عدم كرية هذا الماء –) ويعلم بارتفاعه (– أي بارتفاع ذلك الجزء –) فعلا (– فصار الماء كرا بعد ذلك –) ولكن يشك في بقائه (– أي بقاء الجزء الذي يراد إجراء الاستصحاب فيه –) في فترة سابقة هي فترة تواجد الجزء الآخر من الموضوع (– وهو الزمان النسبي ، مثلا في الساعة الثانية بعد الظهر نعلم أن هذا الماء كرّ قطعا وكنت في الساعة الثامنة صباحا بأنه ليس كرّا قطعا فلا يجري الاستصحاب لعدم وجود الشك في البقاء ، فإذا نظرنا إلى نفس عدم الكرية ونسبنا الجزء إلى نفسه ففي الثامنة صباحا كنا على يقين من عدم الكرية وفي الثانية ظهرا نحن على يقين بالكرية فلا يوجد مجال لجريان الاستصحاب لعدم الشك في البقاء ، فيوجد قطع بعدم الكرية سابقا وقطع بالكرية لاحقا ، هذا بحسب الزمان النفسي ، ولكن إذا هذا الجزء نسبناه إلى زمان الجزء الآخر فلا نعلم أنه كرّ أو ليس كرّا ، فعندما لاقته النجاسة لا نعلم أنه كرّ أو ليس كرّا أي كان مشكوكا ، فيوجد شك في بقائه فيكون مجري للاستصحاب ، وهذا بحسب الزمان النسبي ، فالجزء الذي يراد استصحابه بلحاظ الزمان النفسي لا يوجد شك في بقائه ، ولكن بلحاظ الزمان النسبي يوجد شك في بقاء الكرية وعدم الكرية فيكون مجرى للاستصحاب حيث كنا على يقين من عدم الكرية وفي الزمان النسبي نحن في شك من حدوث الكرية فنستصحب عدم الكرية ، ولكن بشرط أن لا يكون زمان الملاقاة وزمان الكرية معلومين ، فإذا كانا معلومين فلا يحصل عندنا شك في البقاء ، فإذا نعلم أن الكرية حصلت في الساعة العاشرة والملاقاة حصلت في الساعة الثانية عشرة فالملاقاة حصلت بعد الكرية فالماء طاهر لا ينجس قطعا ، وبالعكس إذا حصلت الملاقاة قبل الكرية فإن الماء نجس قطعا ، فلا يوجد شك في البقاء ، ففي الجزء الذي يراد استصحابه توفر أركان الاستصحاب لا يتم في حالة واحدة وهو ما لو فرض أن الجزئين كانا معلومي التاريخ ، وتتوفر أركان الاستصحاب في فرض كون الجزئين مجهولي التاريخ أو في فرض كون أحدهما مجهول التاريخ إما زمان ملاقاة النجاسة وإما زمان حدوث الكرية ، عند ذلك يتوفر الركن الثاني للاستصحاب وهو الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي للجزء

الذي يراد استصحابه فيجري الاستصحاب في هذا الجزء ، ومحل الكلام هو في هذا المورد–) ، ومثاله الحكم بانفعال الماء (– أي نجاسة الماء –) فإن موضوعه (– أي موضوع الحكم –) مركب من ملاقاة النجس للماء (–أولا –) وعدم كريته (ثانيا) ، فنفترض أن الماء كان مسبوقا بعدم الكرية (– في الثامنة صباحا –) ويعلم الآن (– في الثانية بعد الظهر –) بتبدل هذا العدم وصيرورته كرا ، ولكن يحتمل بقاء عدم الكرية في فترة سابقة هي فترة حصول ملاقاة النجس لذلك الماء (أي الجزء الآخر الحاصل بالوجدان) .

الحالة الأولى :

ففي الحالة الأولى (– أي في الحالة التي لا يعلم بتبدّل عدم الكرية إلى الكرية –) لا شك في توفر اليقين بالحدوث (– وهو اليقين السابق بعدم الكرية –) والشك في البقاء (– وهو الشك اللاحق ببقاء عدم الكرية –) فيجري الاستصحاب (–أي استصحاب عدم الكرية–) .

الحالة الثانية :

وأما في الحالة الثانية (– التي هي محل الكلام –) فقد يستشكل في جريان الاستصحاب في الجزء (الذي يراد استصحابه – وهو عدم الكرية –) بدعوى عدم توفر الركن الثاني وهو الشك في البقاء (– أي لا يوجد شك في بقاء عدم الكرية –) لأنه (– أي لأن الجزء الذي يراد استصحابه وهو عدم الكرية –) معلوم الارتفاع فعلا (– حيث تبدّل إلى الكرية –) بحسب الفرض (– لأن الفرض أنه في الساعة الثانية نعلم أنه كرّ –) فكيف يجري استصحابه (مع عدم وجود الشك في البقاء –) ؟

وقد اتجه المحققون في دفع هذا الاستشكال إلى التّمييز بين الزمان في نفسه (– ويسمى بـ "الجزء في عمود الزمان" ولا علاقة له بزمان الجزء الآخر ، فننظر إلى الجزء بما هو هو بغض النظر عن زمان ملاقاة النجاسة –) والزمان النسبي أي زمان الجزء الآخر (، فينسب هذا الجزء إلى زمان الجزء الآخر) ، فيقال إن الجزء المراد استصحابه إذا لوحظ حاله في عمود الزمان المتصل إلى الآن فهو غير محتمل البقاء للعلم بارتفاعه (– أي بارتفاع الجزء وهو عدم الكرية وتبدّله إلى الكرية –) فعلا ، وإذا لوحظ حاله (– أي حال الجزء الذي يراد استصحابه –) بالنسبة إلى زمان الجزء الآخر فقد يكون (الجزءُ الذي يراد استصحابه) مشكوكَ البقاء إلى ذلك الزمان (– أي إلى زمان الجزء الآخر – ، وقال السيد الشهيد : " فقد يكون " لأنه في ثلاث صور يكون الجزء المراد استصحابه مشكوك البقاء ، وفي صورة رابعة لا يكون الجزء المراد

استصحابه مشكوك البقاء ، وذلك إذا كان ارتفاع عدم الكرية معلوم) ، مثلا عدم الكرية في المثال المذكور لا يحتمل بقاؤه إلى الآن (فعلا في الساعة الثانية بعد الظهر) ولكن يشك في بقائه (- أي بقاء عدم الكرية -) إلى حين وقوع الملاقاة فيجري استصحابه (- أي استصحاب عدم الكرية -) إلى زمان وقوعها (- أي وقوع الملاقاة - ، ولنفرض أن زمان وقوع الملاقاة معلوم ولكن زمان ارتفاع عدم الكرية مجهول ، نضع يدنا على الساعة الثانية عشرة وهي زمان الملاقاة ، وفي الثانية عشرة يوجد يقين سابق بعدم الكرية وشك لاحق في بقاء عدم الكرية فنستصحب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة فينجس الماء ، فبحسب الزمان النفسي لا يوجد شك في البقاء ، ولكن بحسب الزمان النسبي للجزء الذي يراد استصحابه -وهو عدم الكرية- يوجد شك في البقاء ، والأثر الشرعي - وهو الانفعال - مترتِّب بحسب الزمان النسبي لأن الأثر الشرعي مترتِّب على " ملاقاة النجاسة في فترة عدم الكرية " أو مترتِّب على " عدم الكرية الذي لاقى النجاسة " ، فالأثر الشرعي مترتِّب على الزمان النسبي للجزء الذي يراد استصحابه لا على الزمان النفسي) .

التوضيح :

تفصيل الكلام :

إذا كان الجزءان - كملاقاة النجاسة وارتفاع عدم الكرية أي الكرية - معلومي التاريخ فخارج عن محل الكلام ، والكلام يأتي إذا كانا مجهولي التاريخ فزمان الملاقاة وزمان ارتفاع عدم الكرية مجهولان ، وهذه هي الصورة الأولى ، والصورة الثانية هي زمان الملاقاة معلوم وهو الثانية عشرة ظهرا وزمان ارتفاع عدم الكرية مجهول ، والصورة الثالثة بالعكس زمان ارتفاع عدم الكرية معلوم في الثانية عشرة ظهرا وزمان الملاقاة مجهول .

وقد اختلف الأعلام على أقوال متعددة ، قال البعض بجريان الاستصحاب في جميع الصور في مجهولي التاريخ ومجهول أحدهما ومعلوم الآخر ، وهذا هو مختار المحقق السيد الخوئي ، وقال البعض بجريان الاستصحاب في صورتين فقط ، وبعض قال بجريان الاستصحاب في صورة واحدة فقط كصاحب الكفاية ، وهذا هو القريب من مختار السيد الشهيد ولكن مع بعض التعديلات التي ستأتي الإشارة إليها بعد ذلك .

التطبيق على الكتاب :

تفصيل الكلام :

وتفصيل الكلام في ذلك أنه إذا كان زمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه – وهو عدم الكرية في المثال – معلوما وكان زمان تواجد الجزء الآخر – وهو الملاقاة في المثال – معلوما أيضا فلا شكَّ (في البقاء) لكي يجري الاستصحاب (، فحتى بلحاظ الزمان النسبي لا يوجد شك في البقاء) ، ولهذا (لكي يجري الاستصحاب) لا بد أن يفرض الجهل بكلا الزمانين (– أي زمان ملاقاة النجاسة وزمان ارتفاع عدم الكرية –) أو (الجهل) بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه خاصة (– وهو عدم الكرية – ، مع العلم بزمان الملاقاة) أو (الجهل) بزمان تواجد الجزء الآخر خاصة (– وهو ملاقاة النجاسة – ، مع العلم بزمان الارتفاع) ، فهذه ثلاث صور (يوجد فيها الشك في البقاء ، والصور الثلاثة هي مجهولا التاريخ ، ومعلوم الملاقاة مجهول الارتفاع ، ومعلوم الارتفاع مجهول الملاقاة) .

وقد اختلف المحققون في حكمها (– أي حكم الصور الثلاثة –) ، (القول الأول :) فذهب جماعة من المحققين منهم السيد الأستاذ إلى جريان الاستصحاب في الصور الثلاث ، وإذا وُجِدَ له معارِض سقط بالمعارضة (، ففي جملة من الأحيان جريان الاستصحاب فيهما معا لا يترتب عليه أثر شرعي بل يترتب الأثر الشرعي على أحدهما دون الآخر ، فلا يجري الاستصحاب في الذي لا يترتب عليه أثر شرعي ، فيبقى الاستصحاب الآخر بدون معارِض ، فالمشكلة في الذي لا يجري لا من جهة اليقين بالحدوث والشك في البقاء بل من جهة عدم وجود أثر شرعي ، ومثاله هو إذا كان يوجد إسلام الابن وموت الأب ، وكنا نعلم قبل سنتين أن الابن كافر والآن بعد موت الأب نراه مسلما ولا نعلم أن الابن أسلم قبل موت الأب فيرث أو أسلم بعد موت الأب فلا يرث ، وهنا نستصحب عدم إسلام الابن إلى موت الأب فيترتب الأثر الشرعي وهو عدم الإرث ، فموت الأب محرز بالوجدان وعدم إسلام الابن محرز بالتعبد فيترتب الأثر ، وبالعكس الأب كان حيا سابقا فنستصحب عدم موته فلا يترتب أثر على عدم موت الأب ، فكلاهما يوجد فيه استصحاب ، استصحاب عدم موت الأب إلى إسلام الابن فلا يترتب أثر لأن الإرث يترتب على موت الأب ، فليس كل استصحاب إذا توفر فيه اليقين بالحدوث فإنه يجري لأنه يوجد ركن رابع لجريان الاستصحاب وهو ترتب الأثر الشرعي ، وفي محل الكلام استصحاب عدم الكرية إلى زمان ملاقاة النجاسة يترتب عليه نجاسة الماء ،

واستصحاب عدم ملاقاة النجاسة إلى زمان الكرية يترتب عليه طهارة الماء ، وعلى كلا الاستصحابين يوجد أثر شرعي فيجري الاستصحابان ، وتوجد هنا صورتان : إن كان الاستصحاب فيهما معا له أثر شرعي فيجريان ويتعارضان ويتساقطان فنرجع إلى أصالة الطهارة، وإن كان الاستصحاب يجري في أحدهما دون الآخر فتثبت إما النجاسة وإما الطهارة، فإذا ثبتت النجاسة بالاستصحاب فلا تصل النوبة إلى أصالة الطهارة ، وإذا ثبتت الطهارة بالاستصحاب فلا تصل النوبة إلى أصالة الطهارة لأن الاستصحاب أصل محرِز وأصالة الطهارة أصل غير محرِز ، والأصل العملي المحرِز يتقدم على الأصل العملي غير المحرِز وإن كانت متوافقة في النتيجة ، لذلك قيّد السيد الخوئي وقال : " وإذا وُجِدَ له معارِض سقط بالمعارضة " ، وأما إذا لم يوجد له معارِض فيجري الاستصحاب إما لإثبات النجاسة وإما لإثبات الطهارة ، وتوجد هنا ثمرة وهي أن صاحب الكفاية قال أيضا بعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ بل يجري في صورة واحدة فقط كما سيأتي ، ففي مورد جريان الاستصحابين وتساقطهما نرجع إلى أصالة الطهارة ، وصاحب الكفاية قال لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ ونرجع إلى أصالة الطهارة ، فهل يوجد اختلاف بين القولين في الثمرة ؟ ، نعم يوجد اختلاف في الثمرة لأن القائل بالتعارض يقول إن المقتضي تام ولكن المانع غير مفقود فلو رفع المانع لأثر المقتضي في مقتضاه لإثبات النجاسة أو الطهارة ، وأما بناء على مختار صاحب الكفاية فالمقتضي غير تام فحتى لو لم يكن له معارِض فلا يجري الاستصحاب ، فالثمرة مختلفة بناء على القولين) .

(القول الثاني :) وذهب بعض المحققين إلى جريان الاستصحاب في صورتين وهما : صورة الجهل بالزمانين أو (صورة) الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه (- أي الجهل بزمان ارتفاع عدم الكرية - وإن كان الآخر معلوما) ، وعدم جريانه (- أي وعدم جريان الاستصحاب -) في صورة العلم بزمان الارتفاع (- أي العلم بزمان ارتفاع عدم الكرية - وإن كان الآخر مجهولا) .

(القول الثالث :) وذهب صاحب الكفاية إلى جريان الاستصحاب في صورة واحدة (فقط) وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع (- أي ارتفاع الجزء المراد استصحابه كارتفاع عدم الكرية -) مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر (وهو ملاقاة النجاسة) ، وأما في صورتي الجهل بكلا الزمانين (- وهذه هي الصورة الأولى -) أو العلم بزمان الارتفاع (- وهذه هي الصورة الثانية -) فلا

يجري الاستصحاب .

فهذه أقوال ثلاثة : (، وتأتي في الرسائل العملية مسألة "توارد الحالتين" كالكرية وعدم الكرية ، أو الطهارة وعدم الطهارة ، وفي اللمعة تأتي المسألة أيضا في أنه صدر منه حدث وصدر منه وضوء ولا يعلم تاريخ المتقدم من المتأخر أو يعلم تاريخ أحدهما دون الآخر ، فبناء على هذه الأقوال الثلاثة في علم الأصول يتم الجواب في مسألة " توارد الحالتين " في باب الطهارة وفي باب الصلاة وفي باب الإرث وفي الأبواب الفقهية الأخرى .)

التوضيح :

القول الأول : جريان الاستصحاب في الصور الثلاثة :

يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ لأنه يوجد يقين بالحدوث وشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لهما ، والمشكلة تأتي في معلوم التاريخ لأن ملاقاة النجاسة حصلت في الثانية عشرة ظهرا ، فقبل الثانية عشرة لا توجد ملاقاة النجاسة قطعا ، وبعد الثانية عشرة حصلت ملاقاة النجاسة قطعا ، فلا يوجد شك في البقاء ، ونأتي إلى زمان ارتفاع عدم الكرية إذا كان معلوما وكان زمان الآخر – وهو ملاقاة النجاسة – مجهولا ، في الحادية عشرة حصل ارتفاع عدم الكرية ، فقبل الحادية عشرة عندنا عدم الكرية قطعا ، وبعد الحادية عشرة توجد الكرية قطعا ، فلا يوجد شك في البقاء ، وهذا بلحاظ الزمان النفسي للمعلوم ، وأما بلحاظ الزمان النسبي له فيوجد الشك في البقاء ، فننسب زمان الملاقاة وعدم الملاقاة إلى زمان الجزء الآخر وهو عدم الكرية ، في الثانية عشرة ملاقاة النجاسة يوجد شك في أنها حصلت قبل الكرية أو بعد الكرية ، فنفس ما قلناه سابقا بأنه بحسب الزمان النفسي لا يجري الاستصحاب وأنه بحسب الزمان النسبي يجري الاستصحاب يأتي هنا في المقام إذا كان زمان أحدهما معلوما وزمان الآخر مجهولا ، فإن المعلوم بحسب زمانه النفسي لا يوجد شك في بقائه ، وأما بحسب زمانه النسبي فيوجد شك في بقائه .

التطبيق على الكتاب :

القول الأول : جريان الاستصحاب في الصور الثلاثة :

أما القول الأول فقد علّله أصحابه (– أي أصحاب القول الأول –) بما أشرنا إليه آنفا (– حينما تكلمنا عن الزمان النفسي والزمان النسبي –) من أن بقاءَ الجزء المراد استصحابه (–كعدم الكرية –) إلى زمان تواجد الجزء الآخر (– كملاقاة النجاسة –) مشكوكٌ حتى لو لم

يكن هناك شك في بقائه (- أي بقاء الجزء المراد استصحابه -) إذا لوحظت قطعات الزمان بما هي (- أي بلحاظ الزمان النفسي له -) ، كما إذا كان زمان الارتفاع (- أي ارتفاع عدم الكرية -) معلوما (بلحاظ الزمان النفسي) ، ويكفي في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء بلحاظ الزمان النسبي لأن الأثر الشرعي مترتب على وجوده (- أي وجود الجزء المراد استصحابه -) في زمان وجود الجزء الآخر لا على وجوده في ساعة كذا بعنوانها (، فبلحاظ الزمان النسبي له يوجد شك في بقائه ، فالأثر الشرعي مترتب على " عدم الكرية مع حصول ملاقاة النجاسة " وليس مترتبا على " عدم الكرية " فقط) .

التوضيح :

كان الكلام عن مجهولي التاريخ أو معلوم تاريخ أحدهما ومجهول تاريخ الآخر ، ومثاله هو أنه إذا كان يوجد في الساعة الثامنة صباحا ماء قليل طاهر ثم وردت عليه حالتان : ملاقاة النجاسة وتتميمه كرا ، وشككنا في الساعة الثانية بعد الظهر أنه طاهر أو نجس ، هنا تارة تاريخ كلا الحادثين مجهول فلا نعلم متى حصلت ملاقاة النجاسة ومتى تبدّل عدم الكرية إلى الكرية ، وهذه هي الصورة الأولى التي تسمى " مجهولي التاريخ " ، والصورة الثانية هي أن يكون زمان ارتفاع عدم الكرية معلوما كأن يكون في الثانية عشرة ظهرا ، ولكن نجهل تاريخ ملاقاة النجاسة فلا نعلم أن الملاقاة حصلت في الحادية عشرة قبل الظهر أو الواحدة بعد الظهر ، والصورة الثالثة هي أن زمان ملاقاة النجاسة معلوم وزمان ارتفاع عدم الكرية مجهول .

وتوجد في المقام ثلاثة أقوال :

القول الأول للسيد الخوئي :

جريان الاستصحاب في جميع الصور ، وهو أوسع الأقوال .

القول الثاني :

جريان الاستصحاب في صورتين وهما : صورة الجهل بالزمانين أو صورة الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه - أي الجهل بزمان ارتفاع عدم الكرية - وإن كان الآخر معلوما) ، وعدم جريان الاستصحاب في صورة العلم بزمان ارتفاع عدم الكرية وإن كان الآخر مجهولا .

القول الثالث لصاحب الكفاية :

جريان الاستصحاب في صورة واحدة فقط وهي صورة الجهل بزمان ارتفاع الجزء المراد استصحابه -كارتفاع عدم الكرية- مع العلم بزمان تواجد الجزء الآخر - وهو ملاقاة

النجاسة-، وأما في صورتي الجهل بكلا الزمانين أو العلم بزمان الارتفاع فلا يجري الاستصحاب، وهو أضيق الأقوال .

رد السيد الشهيد على القول الأول :

القول الأول – وهو جريان الاستصحاب في جميع الصور – غير تام ، ومر أنه فيما يرتبط بمجهولي التاريخ إذا كان يترتب على استصحابهما أثر شرعي فيجريان وبتعارضان ويتساقطان ، ولا توجد مشكلة هنا لأنه لا توجد تلك المشكلة التي تقول بأنه في الثامنة صباحا كنا على يقين من عدم الكرية وفي الثانية عشرة كنا على يقين من ارتفاع عدم الكرية فلا يوجد شك في البقاء ، وفي الملاقاة كذلك لا توجد مشكلة أنه في الثامنة على يقين من عدم ملاقاة النجاسة وفي الثانية عشرة كنا على يقين من الملاقاة فلا يوجد شك في البقاء ، ويجري الاستصحابان ، فنستصحب عدم الكرية إلى زمان حدوث الملاقاة ، ونستصحب الملاقاة إلى زمان حدوث الكرية ، ولكن الاستصحابان يتعارضان ويتساقطان ، فإلى هنا لا توجد مشكلة في صورة مجهولي التاريخ ، ولكن سيأتي فيما بعد أنه توجد مشكلة .

وأما في معلوم التاريخ في أحدهما ومجهول التاريخ في الآخر – مثلا زمان ارتفاع عدم الكرية معلوم وزمان الملاقاة مجهول – فيجري الاستصحاب في عدم الملاقاة لأن الملاقاة كانت مسبوقة بعدم والآن نشك أنه حصلت الملاقاة أو لم تحصل فنستصحب عدم الملاقاة ، وقد يقول قائل بأنه لا يمكن استصحاب عدم الكرية كما قال الشيخ الأنصاري وتبعه المحقق النائيني ، ففي الثامنة صباحا كنا على يقين من عدم الكرية ، وفي الثانية عشرة نحن على يقين من ارتفاع عدم الكرية أي وجود الكرية فلا يوجد شك في البقاء حتى يقال بالاستصحاب ، هنا المحقق السيد الخوئي قال إنه بلحاظ الزمان النفسي لا يوجد شك في البقاء ، ولكن بلحاظ الزمان النسبي – أي نسبته إلى الملاقاة – لا نعلم أنه صار كرا قبل الملاقاة أو بعد الملاقاة ، فيكون مشكوك البقاء فيجري الاستصحاب ، فيجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، ويجري الاستصحاب في معلوم التاريخ في أحدهما ومجهول التاريخ في الآخر ، هذا قول المحقق السيد الخوئي .

يقول السيد الشهيد بأن القول الأول غير تام ، أوّلا لا بد أن نعرف حدود المطلب الذي يريد السيد الشهيد أن يثبت أنه غير تام ، السيد الشهيد لا يريد أن يقول بأن الاستصحاب لا يجري في جميع الصور بل يجري في بعض الصور دون البعض الآخر ، وسيأتي فيما بعد أن السيد الشهيد اختار قولا قريبا من اختيار صاحب الكفاية ، فيجري الاستصحاب في مجهول

زمان ارتفاع عدم الكرية ومعلوم زمان ملاقاة النجاسة كالثانية عشرة ، وزمان ارتفاع عدم الكرية مجهول قد يكون قبل الثانية عشرة أو بعد الثانية عشرة ، فإذا كان زمان الارتفاع مجهولا وكان زمان الملاقاة معلوما فيجري الاستصحاب ، فعند السيد الشهيد في هذه الصورة لا يوجد إشكال في جريان الاستصحاب ، وسيأتي فيما بعد أنه أي استصحاب يجري ، نستصحب عدم الكرية إلى زمان حصول الملاقاة فالماء نجس ، ففي هذه الصورة نحكم بنجاسة الماء ، وهي صورة معلوم الملاقاة مجهول الارتفاع ، وهذه الصورة خارجة عن البحث لأن الإشكال لا يأتي هنا بل يأتي الإشكال في صورة مجهولي التاريخ وصورة معلوم الارتفاع مجهول الملاقاة ، والآن نترك صورة مجهولي التاريخ على جنب ، والكلام مع القول الأول يكون في صورة معلوم الارتفاع مجهول الملاقاة ، والمحقق السيد الخوئي قال بجريان الاستصحاب في المعلوم وفي المجهول ، في المجهول علمنا بجريان الاستصحاب ، ولكن في المعلوم لماذا يجري الاستصحاب مع أنه يوجد قطع بالارتفاع في الثانية عشرة ظهرا ؟

قال هذا قطع بالارتفاع بلحاظ الزمان النفسي فلا يوجد الشك في البقاء ، وأما بلحاظ الزمان النسبي فيوجد شك في البقاء ، وإذا أردنا النقاش فلا بد أن نثبت للمحقق السيد الخوئي أن الركن الثاني غير موجود حتى بلحاظ الزمان النسبي ، نعم قد يكون الشك في البقاء موجودا ولكن لا يمكن لنا أن نحرز أنه شك في البقاء ، ولكي يترتب الحكم لا بد أن نحرز موضوع الحكم ، وموضوع الاستصحاب هو إحراز اليقين بالحدوث وإحراز الشك في البقاء ، فإذا لم نحرز الشك في البقاء – وهو جزء الموضوع – ينتفي الموضوع وإن كان يُحْتَمَلُ في الواقع وجود الشك في البقاء .

وهذا يستدعي بيان مقدمة ، وهي أن الزمان يلحظ بلحاظين :

اللحاظ الأول : الزمان بنحو الظرفية :

تارة يلحظ الزمان بما هو ظرف للوجود أو ظرف للوقوع كوقوع ملاقاة النجاسة ، وهذا هو النظر العرفي للزمان ، من قبيل قولنا الماء في الإناء ، فنتصور أن الإناء ظرف والماء مظروف ، فيوجد شيئان ماء وإناء ، ويوجد شيء ثالث وهو أن الماء موجود في الإناء ، هذا بالنسبة للمكان ، كما نقول زيد في المسجد ، فالمسجد ظرف وزيد مظروف ، وبنفس الطريقة يلحظ الزمان أنه ظرف ويوجد مظروف كما نقول زيد في الصباح ، فالصباح ظرف وزيد مظروف ، أو ملاقاة النجاسة في الساعة الثامنة صباحا ، فالزمان يكون مأخوذا بنحو الظرفية ، فإذا انتهى

الظرف لا ينتفي المظروف ، فإذا انتفى الإناء لا ينتفي الماء ، وإذا انتفى الصباح لا ينتفي زيد ، وإذا انتفت الساعة الثامنة فلا تنتفي ملاقاة النجاسة ، وإذا تغيّر الظرف لا يتغيّر المظروف ، فالظرف والمظروف شيئان ووجودان مختلفان ، فيلحظ الزمان بنحو الظرفية .

اللحاظ الثاني : الزمان بنحو القيدية :

وتارة أخرى يلحظ الزمان لا بما هو ظرف بل بما هو مقيَّد بقيد ، فإذا انتفى القيد ينتفي المقيَّد ، مثلا يلحظ هذا الزمان الذي نحن فيه الآن بما هو مقيَّد بقيد يوم الثلاثاء أو يوم الجمعة أو يوم عرفة ، هذا العنوان عنوان قُيِّدَ به الزمان بنحو إذا انتفي القيد ينتفي هذا الزمان ، فيلحظ الزمان بأنه مقيَّد بشيء ، يُعَنْوَنُ بعنوان ، فإذا انتفى العنوان ينتفي المعنوَن ، يعنون هذا الزمان بأنه يوم الجمعة ، فإذا انتفى يوم الجمعة فينتفي هذا الزمان ، وإذا رفعنا عنوان يوم الجمعة فلا تجب صلاة الجمعة – بناء على القول بوجوبها – لأن وجوب صلاة الجمعة لم يكن مقيَّدا بوقوعه في ظرف زماني بحيث إذا انتفى وجوب صلاة الجمعة يبقى الظرف الزماني – كما هو الحال في اللحاظ الأول – بل كان مقيَّدا بزمان مُعَنْوَن بأنه يوم الجمعة بنحو لو انتفى هذا العنوان فإن هذا الزمان ينتفي ، وقطعات الزمان لا فرق بينها ، فمن حيث قطعات الزمان لا فرق بين ساعات يوم الجمعة وساعات يوم السبت ، ولا فرق بين الساعة الثانية عشرة ظهرا والساعة السابعة مغربا ، ولكن الساعة الثانية عشرة عنونت بعنوان أنه زوال فوجبت صلاة بأربع ركعات ، والساعة السابعة عنونت بعنوان أنه غروب فوجبت صلاة بثلاث ركعات ، فالحكم مقيَّد بزمان ، وهذا الزمان ليس ظرفا بل بما هو معنوَن بهذا العنوان كعنوان الزوال أو الغروب .

إذن :

تارة يلحظ الزمان بنحو الظرفية وواقع الزمان وذات الزمان وبما هو عنوان مشير وتارة أخرى يلحظ الزمان بما هو معنوَن بعنوان مقيَّد بقيد .

وبعد هذه المقدمة يقول السيد الخوئي بأن عدم الكرية المعلوم التاريخ نريد أن نستصحبه ، والسيد الشهيد يريد أن يبيّن بأن الاستصحاب لا يجري في الصور الثلاث بل يجري في صورتين فنصل إلى القول الثاني ثم نبدأ الإشكال على القول الثاني ونبيّن أنه غير تام فنصل إلى القول الثالث ، فالسيد الخوئي يقول باستصحاب عدم الكرية إلى زمان ملاقاة النجاسة حتى يثبت أن الماء نجس ، وزمان الملاقاة مجهول ، فيأتي السؤال التالي :

هل المراد من زمان الملاقاة زمان معنوَن بأنه زمان الملاقاة (- أي زمان مقيَّد بعنوان وقوع الملاقاة فيه -) **أو ظرف زمان الملاقاة** (- أي الزمان الذي هو ظرف لوقوع الملاقاة فيه -) ؟

الجواب :

إن كان مراد السيد الخوئي استصحاب عدم الكرية إلى زمان مقيَّد بأنه زمان الملاقاة فيكون موضوع الحكم الشرعي مركبا من جزئين : الجزء الأول هو حصول الملاقاة ، والجزء الثاني هو عدم الكرية المقيَّد بزمان متصف بأنه زمان الملاقاة ، وحصول الملاقاة وجداني ، وعدم الكرية تعبدي ، وعندما نستصحب عدم الكرية يثبت ذات عدم الكرية لا عدم الكرية المقيَّد ، وحكم النجاسة مرتَّبة على الملاقاة وعدم الكرية في الزمان المعنوَن أنه زمان الملاقاة ، وهذا القيد يثبت بالأصل المثبِت .

وإن كان مراد السيد الخوئي من استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فلا يجري الاستصحاب في جميع الصور لأنه أصل مثبت ، هذا أوّلا ، وثانيا هذا خروج عن محل الكلام لأن بحثنا في أن الحكم الشرعي مترتِّب على ذوات الأجزاء أو على العنوان المنتزَع منها ، وقال السيد الشهيد سابقا في بدايات بحث "الاستصحاب في الموضوعات المركبة": " ومن هنا يعلم بأن الاستصحاب يجري في أجزاء الموضوع المركب بشرط ترتب الحكم على ذوات الأجزاء أولا وتوفّر اليقين بالحدوث والشك في البقاء ثانيا " .

إن قيل :

إن مراد السيد الخوئي ليس استصحاب عدم الكرية إلى زمان معنوَن بأنه زمان الملاقاة بل مراده استصحاب عدم الكرية ولكن إلى أي زمان ؟

إذا استصحبنا عدم الكرية إلى ما قبل الساعة الثانية عشرة فإننا نقطع بعدم الارتفاع ، وإذا إلى الثانية عشرة فإننا نقطع بالارتفاع فلا يوجد شك في البقاء حتى يقال بالاستصحاب ، بل نريد أن نستصحب عدم الكرية إلى ذلك الزمان المجهول الذي وقعت فيه الملاقاة وهو زمان غير معنوَن بالملاقاة ، ولا نأخذ الملاقاة قيدا وعنوانا للزمان بل نأخذ الزمان عنوانا مشيرا إلى الظرف الذي وقعت فيه الملاقاة ، وهذا الزمان معيَّن في الواقع ولكن لا نعلمه ، ونعرفه من خلال أنه ظرف وقعت فيه الملاقاة ، نأخذ الزمان الذي هو زمان الملاقاة بما هو ظرف ، فالنجاسة مترتِّبة على جزئين : حصول الملاقاة وهو وجداني ، وعدم الكرية الواقع في نفس الزمان الذي حصلت فيه الملاقاة ، والملاقاة ليست قيدا وعنوانا للزمان ، والزمان يقع فيه حوادث كثيرة لا حادث

واحد فقط ، وكل الحوادث عَرْضِيَّة في عرض بعضها البعض ، الزمان تارة حوادثه طولية أي حادث بالأمس وحادث آخر في هذا اليوم ، وتارة أخرى حوادثه عَرْضِيَّة ، والحوادث العرضية تقع في زمان واحد لا في أزمنة متعددة ، وظرفها واحد ولكن الحوادث متعددة ، وهذا معنى أن الحكم يترتّب على ذوات الأجزاء ولكن لا ذوات الأجزاء الواقعة في أزمنة متعددة بل الواقعة في ظرف زماني واحد ، لا نحتاج التقيّد بل نحتاج وقوعها في ظرف زماني واحد ، زيد وخالد واقعان في ظرف زماني واحد ، لا وجود زيد مقيَّد بوجود خالد ولا وجود خالد مقيَّد بوجود زيد ، فيمكن أن يقول الشارع إذا وقع زيد وخالد في ظرف زماني واحد – لا إذا قيِّد وجود أحدهما بالآخر – فتصدَّق بدينار ، فالحكم ليس مترتِّبا على التّقيّد والاجتماع والاقتران بل على ذوات الأجزاء بما هي ذوات الأجزاء ولكن ذوات الأجزاء الواقعة في ظرف زماني واحد .

إشكال على قول السيد الشهيد :

لا نستصحب عدم الكرية إلى زمان معنوَن بأنه زمان الملاقاة حتى يقال هو أصل مثبت بل نستصحب عدم الكرية إلى ظرف زماني وقعت فيه الملاقاة ، فنجعل الملاقاة عنوانا مشيرا إلى ظرفها لأننا لا نعلم بزمان ذاك الظرف ، وبذلك تكون النجاسة تكون مترتِّبة على ذوات الأجزاء الواقعة في ظرف زماني واحد لا على عنوان التّقيّد ، فنستصحب عدم الكرية ، فيكون قول السيد الخوئي تاما .

رد السيد الشهيد على الإشكال :

ذاك الزمان الذي هو زمان الملاقاة وأخذت الملاقاة عنوانا مشيرا إلى ظرفها هو مجهول ولا نعلم أي وقت هو ، من الممكن أن يكون في الثانية عشرة ، وفي الثانية عشرة لا يوجد في البقاء بل يوجد يقين بالارتفاع فلم يحرَز الشك في البقاء فلا يجري الاستصحاب ، ولا يمكن جرّ زمان عدم الكرية إلى زمان ارتفع فيه عدم الكرية وصار كرا ، ويكون من باب " لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر " .

النتيجة :

إلى هنا يتبيّن أن القول الأول غير تام ، وننتقل إلى القول الثاني .

القول الثاني :

يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، ويجري في مجهول الارتفاع معلوم الملاقاة ، ولا يجري في معلوم الارتفاع ، والشيخ الأنصاري والمحقق النائيني عندما قالوا إن معلوم الارتفاع لا يوجد

فيه شك في البقاء لم يقولوا ذلك بحسب الزمان النفسي بل بحسب الزمان النسبي ، والسيد الخوئي حمل كلامهم على الزمان النفسي .

إذن :

على من يقول بجريان الاستصحاب في معلوم التاريخ لا بد أن يدفع هذا المطلب وإلا فلا بد من التسليم بأن معلوم التاريخ لا يجري فيه الاستصحاب فيجري في الآخر بلا معارِض ، وفي مجهول التاريخ يجري استصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية فيكون الماء طاهرا .

الخلاصة :

الكلام في الإشكال على القول الأول للسيد الخوئي وهو أن الاستصحاب يجري في الصور الثلاثة : مجهولي التاريخ ، ومجهول الارتفاع معلوم الملاقاة ، ومعلوم الارتفاع مجهول الملاقاة ، وإلى هنا فيما يرتبط بمجهولي التاريخ لا توجد كثير مؤونة لإثبات جريان الاستصحاب فيهما ، وسيأتي الإشكال بعد ذلك على جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، وفيما يرتبط بمجهول الارتفاع معلوم الملاقاة يسلِّم السيد الشهيد بجريان الاستصحاب فيهما ، وفيما يرتبط بمعلوم الارتفاع مجهول الملاقاة فهذا الذي يناقشه السيد الشهيد هنا ، فالمستصحب إذا كان معلوم الارتفاع والجزء الآخر مجهول التاريخ فإن الاستصحاب لا يجري في معلوم الارتفاع أي في عدم الكرية ، فإذا استصحبنا عدم الكرية إلى زمان الملاقاة بما هو معنوَن بزمان الملاقاة فهذا أصل مثبت ، وهو خارج عن محل الكلام ، وإن كان مراد السيد الخوئي أننا نستصحب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة بنحو يكون زمان الملاقاة ظرفا وقعت فيه الملاقاة – لا معنوَنا بعنوان وقوع الملاقاة فيه — فهذا هو موضوع الحكم الشرعي ، ولكننا لا نحرز الشك في البقاء لأن المفروض أن زمان الملاقاة مجهول التاريخ ، فإذا كان مجهول التاريخ فواقع زمان الملاقاة يكون مردَّدا بين الساعة الثانية عشرة أي الزوال وبين أن يكون قبل ذلك ، وإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة فواقع زمان الملاقاة مجهول ، فإذا كان مجهولا فيكون مردَّدا بين الزوال وبين ما قبل الزوال ، فإذا كان واقع زمان الملاقاة وقت الزوال فلا يمكن استصحاب عدم الكرية إليه لأنه لا يكون مصداقا لقوله " لا تنقض اليقين بالشك " بل يكون مصداقا لقوله " ولكن انقضه بيقين آخر " فلم نحرز الشك في البقاء بسبب احتمال أنه لا يوجد شك في البقاء ، ولكي يجري الاستصحاب لا بد من إحراز موضوع الاستصحاب ، وموضوع الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وفي حالة كون الارتفاع معلوم التاريخ فإن

الشك في البقاء غير محرَز فلا يجري الاستصحاب .

وإلى هنا اتضح لنا أن القول الأول للسيد الخوئي غير تام في معلوم الارتفاع فقط ، وكان الإشكال على هذا الشق فقط ، وأما في مجهولي التاريخ وفي مجهول الارتفاع معلوم الملاقاة لم نشكل ، فالقول الأول على إطلاقه غير تام ، وإلى هنا الصحيح هو القول الثاني وهو جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي مجهول الارتفاع معلوم الملاقاة .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على القول الأول :

ونلاحظ على هذا القول (- الأول الذي أراد أن يجري الاستصحاب في جميع الصور -) أن زمان ارتفاع عدم الكرية في المثال إذا كان معلوما فلا يمكن أن يجري استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لأن الحكم الشرعي (- وهو النجاسة -) إما أن يكون مترتِّبا على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو (- زمان معنوَن ومقيَّد بأنه -) زمان الملاقاة أو (مترتِّبا) على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة (- أي في الظرف الذي وقعت فيه الملاقاة -) بمعنى (- هذا بيان للشق الثاني أي معنى " في واقع زمان الملاقاة " -) أن كلا الجزئين (- أي الملاقاة وعدم الكرية -) لوحظا في زمان واحد (- أي واقعان في ظرف زماني واحد وأحدهما في عَرْضِ الآخر كما أن زيدا وخالدا واقعان في ظرف زماني واحد دون أن يقيَّد زيد بزمان خالد ولا يقيَّد خالد بزمان زيد -) دون أن يُقَيَّد أحدهما بزمان الآخر بعنوانه (- أي بعنوان أنه زمان الآخر -) .

على الأول : أن يكون الحكم الشرعي مترتِّبا على عدم الكرية في زمان الملاقاة بما هو معنوَن ومقيَّد أنه زمان الملاقاة :

فعلى الأول لا يجري استصحاب بقاء الجزء في جميع الصور (- لا في المجهولين ولا في معلوم الارتفاع ولا في مجهول الارتفاع -) لأنه يفترض تقيّده (- أي تقيّد الجزء المراد استصحابه -) بزمان الجزء الآخر بهذا العنوان (- أي بعنوان أنه زمان الجزء الآخر -) ، وهذا التّقيّد لا يثبت بالاستصحاب (- أي باستصحاب عدم الكرية -) ، وقد شرطنا منذ البداية في جريان استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم أخذ التّقيّد بين أجزائها في موضوع الحكم (، وأساسا هذا خارج عن محل الكلام لأننا شرطنا من البداية في استصحاب الجزء في باب الموضوعات المركبة عدم أخذ التّقيّد بين أجزائها في موضوع الحكم) .

على الثاني : أن يكون الحكم الشرعي مترتِّبا على عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة أي في الظرف الذي وقعت فيه الملاقاة :

وعلى الثاني لا يجري استصحاب بقاء الجزء فيما إذا كان زمان الارتفاع معلوما ، ولنفرضه الظهر (- كالساعة عشرة -) لأن استصحاب بقائه (- أي بقاء عدم الكرية -) إلى زمان وجود الملاقاة - التي هي الجزء الآخر في المثال (والمحرزة بالوجدان) — (أولا) إن أريد به استصحاب بقائه إلى الزمان المعنوَن بأنه زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا الزمان بهذا العنوان وإن كان يشك في بقاء عدم الكرية إلى حينه (- أي حين الزمان المعنوَن -) ولكن المفروض أنه لم يؤخذ عدم الكرية في موضوع الحكم مقيَّدا بالوقوع في زمان الجزء الآخر بما هو كذلك (كذلك أي زمان الجزء الآخر ، فهذا خارج عن محل الكلام ، بل موضوع الحكم هو ذوات الأجزاء بما هي ذوات الأجزاء لا مقيَّدا بزمان وقوع الآخر في ذلك الزمان -) ، و(ثانيا) إن أريد به استصحاب بقائه (- أي بقاء عدم الكرية -) إلى واقع زمان الملاقاة على نحو يكون قولُنا (- اسم يكون -) " زمان الملاقاة " مجرّدَ (- خبر يكون -) مشيرٍ إلى واقع ذلك الزمان (- ويلحظ زمان الملاقاة بما هو ظرف ، والعنوان المشير هو " الذي وقعت فيه الملاقاة " ، فواقع زمان الملاقاة معيَّن وهو مجهول عندنا ولكنه معلوم بوجه فهو معلوم بعنوان مشير إليه ، فهو الزمان " الذي وقعت فيه الملاقاة " لا أنه مقيَّد بأنه زمان الملاقاة -) فهذا هو موضوع الحكم (- لأن فرض المسألة أن الحكم الشرعي مترتِّب على ذوات الأجزاء ، فيكون موضوع الحكم مركب من جزئين : الملاقاة وعدم الكرية ، لا بعنوان أن أحدهما مقيَّد بالآخر بل بعنوان أنهما واقعان في ظرف زماني واحد ، فنجعل الجزئين بما هما جزءان مستقلان غير مقيَّد أحدهما بالآخر ولكن واقعان في ظرف زماني واحد كما أن زيدا وخالدا يقعان في ظرف زماني واحد ، ولكن أحدهما غير مقيَّد بالآخر بل هما واقعان في ظرف زماني واحد ، وهذا هو موضوع الحكم الشرعي -) ولكن واقع هذا الزمان (- أي زمان الملاقاة -) يُحْتَمَلُ أن يكون هو الزوال (- أي الساعة الثانية عشرة -) للتردّد (- واللام للسببية أي بسبب التردد -) في زمان الملاقاة (لأن زمان الملاقاة مجهول عندنا) ، والزوال زمان يعلم فيه بارتفاع عدم الكرية (-وتحوله إلى الكرية-) فلا يقين - إذن - بثبوت الشك في البقاء في الزمان الذي يراد جرّ المستصحب إليه (، والزمان هو وقت الزوال أي الساعة الثانية عشرة ، فلا يمكن استصحاب عدم الكرية إلى وقت الزوال لأنه في وقت الزوال علمنا بارتفاع عدم الكرية أي علمنا بالكرية ، فانتقض اليقين بعدم الكرية

باليقين بالكرية ، فلا يكون مصداقا لقوله " لا تنقض اليقين بالشك " بل يكون مصداقا لقوله " ولكن انقضه بيقين آخر " ، ولكي يصح استصحاب عدم الكرية لا بد أن يكون عندنا شك في البقاء في وقت الزوال ، وفي وقت الزوال لا يوجد عندنا شك في البقاء بل يوجد عندنا يقين بارتفاع عدم الكرية أي يقين بالكرية) .

النتيجة :

وعلى هذا الضوء نعرف أن ما ذهب إليه القول الثاني من عدم جريان استصحاب بقاء الجزء في صورة العلم بزمان ارتفاعه (- أي ارتفاع الجزء -) هو الصحيح بالبيان الذي حقّقناه (وبالدليل الذي ذكرناه وهو عدم إحراز الشك في البقاء لا بالدليل الذي ذكره صاحب الكفاية كما سيأتي ، فصاحب الكفاية يقول أيضا بعدم جريان الاستصحاب في معلوم الارتفاع ، ودليله هو انفصال زمان الشك في البقاء عن زمان اليقين بالحدوث ، وسيأتي معنى الانفصال فيما بعد تحت عنوان " شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين " ، ولكن السيد الشهيد يقول بعدم جريان الاستصحاب في صورة معلوم الارتفاع بالدليل الذي ذكرناه وهو عدم إحراز الشك في البقاء ، فيوجد فرق بين اختيار السيد الشهيد وبين اختيار صاحب الكفاية ، فصاحب الكفاية انتهى إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها السيد الشهيد وهي عدم جريان الاستصحاب في صورة معلوم الارتفاع فيجري الاستصحاب في الطرف الآخر - وهو عدم الملاقاة إلى زمان الكرية - بلا معارِض ، فنحكم بطهارة الماء ، ولكن دليل السيد الشهيد يختلف عن دليل صاحب الكفاية ، فالفرق الأول بين مبنى السيد الشهيد ومبنى صاحب الكفاية هو في دليل عدم جريان الاستصحاب في معلوم الارتفاع ، والفرق الثاني هو أن صاحب الكفاية يقول بعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، والسيد الشهيد يقول أيضا بعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، ولكن صاحب الكفاية يقول بعدم جريان الاستصحاب مطلقا ، والسيد الشهيد يقول بجريان الاستصحاب في البعض وعدم جريانه في البعض الآخر ، فقول السيد الشهيد قريب من قول صاحب الكفاية وليس هو قول صاحب الكفاية ، فصاحب الكفاية قال بجريان الاستصحاب في صورة واحدة وهي صورة الجهل بزمان الارتفاع ، وأما بصورة الجهل بكلا الزمانين فقال صاحب الكفاية لا يجري الاستصحاب مطلقا في كل صور مجهولي التاريخ ، والسيد الشهيد يقول يجري في بعض صور مجهولي التاريخ دون البعض الآخر ، وفي صورة العلم بزمان الارتفاع قال صاحب الكفاية لا يجري الاستصحاب ،

ويقول السيد الشهيد أيضا بعدم جريان الاستصحاب ، ولكن لا للدليل الذي ذكره صاحب الكفاية وهو انفصال زمان الشك في البقاء عن زمان اليقين بالحدوث بل لدليل آخر وهو عدم إحراز الشك في البقاء) ، . . .

التوضيح :

صورة مجهولي التاريخ :

يوجد اختلاف بين السيد الشهيد وصاحب الكفاية ، فصاحب الكفاية في صورة الجهل بكلا زماني الارتفاع والملاقاة قال لا يجري الاستصحاب مطلقا في كل الصور ، والسيد الشهيد يقول يجري الاستصحاب في بعض صور مجهولي التاريخ دون البعض الآخر ، وتفصيل ذلك :

تارة مجهولا التاريخ – أي مجهول تاريخ ارتفاع عدم الكرية ومجهول تاريخ الملاقاة – متطابقان من حيث الزمان ، وتارة أخرى مجهولا التاريخ غير متطابقين من حيث الزمان .

مثال ١ : مجهولا التاريخ متطابقان من حيث الزمان :

في الساعة الثامنة صباحا كنا نعلم بعدم موت الأب وكنا نعلم بعدم إسلام الابن ، ونحن في الساعة الثانية عشرة ظهرا نعلم بموت الأب ونعلم بإسلام الابن ، فتوجد حالتان حيث لا نعلم السابق من اللاحق ، إذا مات الأب قبل إسلام الابن فالابن لا يرث ، وإذا أسلم الابن قبل موت الأب فإن الابن يرث ، واحتمال موت الأب قبل إسلام الابن واحتمال إسلام الابن قبل موت الأب متساويان ، والساعة الثانية عشرة هي زمان اليقين بعدم الإسلام وزمان اليقين بعدم الموت ، والآن الساعة الثانية بعد الظهر يوجد احتمالان ، وتوجد هنا مقدمة مطويّة وهي أن إسلام الابن وموت الأب لم يتقارنا معا ، فأحدهما سابق والآخر لاحق ، فإذا كان إسلام الابن سابقا وحصل في الساعة الواحدة وكان موت الأب لاحقا وحصل في الساعة الثانية فالابن يرث ، وإذا كان موت الأب سابقا وحصل في الساعة الواحدة وكان إسلام الابن لاحقا وحصل في الساعة الثانية فالابن لا يرث ، فيوجد تردد لهما في الساعة الواحدة والساعة الثانية، تبدل عدم إسلام البان إلى إسلام الابن في الساعة الواحدة أو الثانية وتبدل عدم موت الأب إلى موت الأب في الساعة الواحدة أو الثانية متطابقان من حيث الزمان لأنه في نفس الزمان الذي نحتمل التبدل هناك نحتمل التبدل هنا ، وهذا معنى ما إذا كان مجهولا التاريخ متطابقين من حيث الزمان ، فيكون المعلوم بالإجمال مردّد بين شيئين في الأول والثاني معا ، الأول هو عدم موت الأب المتحوِّل إلى موت الأب وهو مردَّد بين أن يكون في الساعة الأولى أو الساعة

الثانية ، والثاني هو عدم إسلام الابن المتحوِّل إلى إسلام الابن وهو مردَّد بين أن يكون في الساعة الأولى أو الساعة الثانية .

مثال ٢ : مجهولا التاريخ غير متطابقين من حيث الزمان :

كنا على يقين من عدم موت الأب وعدم إسلام الابن في الساعة الثانية عشرة ، وعدم موت الأب تبدل إلى الموت إما في الساعة الأولى وإما في الساعة الثانية ، فأطراف الترديد اثنان، وعدم إسلام الابن تبدَّل إلى الإسلام إما في الساعة الأولى وإما في الساعة الثانية وإما في الساعة الثالثة ، ونحن الآن في الساعة الثالثة ، فأطراف الترديد في عدم إسلام الابن المتحوِّل إلى الإسلام ثلاثة أطراف ، وهذا معنى أن زمان أحدهما أوسع من زمان الآخر ، فلا يكون مجهولا التاريخ متطابقين من حيث الزمان .

إذن :

مجهولا التاريخ إما أنهما متطابقان زمانا وإما غير متطابقين زمانا ، والمدَّعَى هو أن الاستصحاب لا يجري في المتطابقين من حيث الزمان ، والاستصحاب يجري في غير المتطابقين من حيث الزمان وإن كانا مجهولي التاريخ ، وفي غير المتطابقين يوافق السيد الشهيد القول الثاني ويخالف القول الثالث ، وفي المتطابقين يوافق القول الثالث ويخالف القول الثاني ، وقول السيد الشهيد هو قول رابع وهو التفصيل ، والدليل هو نفس البيان السابق كما يلي :

عندما علمنا بعدم موت الأب في الساعة الثانية عشرة ظهرا وعلمنا بموته في الساعة الثانية بعد الظهر يحصل عندنا علم إجمالي ومعلومه مردَّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، وكذلك في إسلام الابن علمنا بعدم إسلامه في الثانية عشرة ظهرا وعلمنا بإسلامه في الثانية بعد الظهر، وعندنا علم إجمالي معلومه أن إسلامه مردَّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، وهذا مثال ، ونطبّق على محل الكلام ، في الساعة الثانية نعلم بأن الماء كرّ ونعلم أنه لاقته نجاسة ، فيوجد علمان إجماليان ، العلم الإجمالي الأول يقول إن هذا الماء لاقته النجاسة قطعا ولكنه علم إجمالي ولا نعلم في أي ساعة فهو مردّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، وفي العلم الإجمالي الثاني يوجد يقين بأن الماء كرّ قطعا في الساعة الثانية ولكن معلومه مردَّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، ونريد أن نستصحب عدم الكرّيّة إلى واقع زمان الملاقاة ، وواقع زمان الملاقاة مردَّد بين الساعة الواحدة والساعة الثانية ، وإذا كان زمان الملاقاة في الساعة الثانية بعد الظهر فزمان ارتفاع عدم الكرية في الساعة الأولى فتكون الملاقاة واقعة بعد الكرية فلا يتنجس الماء ويكون

طاهرا ، ونعكس المطلب ، إذا كان زمان الملاقاة في الساعة الأولى فزمان ارتفاع عدم الكرية في الساعة الثانية وفي الساعة الثانية لا يوجد شك في البقاء بل يوجد يقين بالارتفاع فلا يقال باستصحاب عدم الكرية لعدم وجود الشك في البقاء ، والنتيجة أنه على أحد التقديرين نحرز الشك في البقاء ، وعلى التقدير الآخر لا نحرز الشك في البقاء ، فلم يحرز الشك في البقاء على كل تقدير بل أحرز على تقدير دون تقدير ، ومن أركان جريان الاستصحاب إحراز الشك في البقاء ، وهكذا يتضح كيف أنه بالبيان السابق لا يجري الاستصحاب في المتطابقين من حيث الزمان .

إذن :

إذا كان زمان الملاقاة وزمان الارتفاع مجهولين ومردَّدا من حيث الزمان بنحو التطابق لا يجري الاستصحاب .

التطبيق على الكتاب :

. . . ، ولكن هذا البيان يجري (الاستصحاب) بنفسه أيضا في بعض صور مجهولي التاريخ (، وهذا اختلاف بين السيد الشهيد وصاحب الكفاية ، فصاحب الكفاية في صورة الجهل بكلا الزمانين قال لا يجري الاستصحاب مطلقا في كل الصور ، والسيد الشهيد يقول يجري الاستصحاب في بعض صور مجهولي التاريخ دون البعض الآخر) ، كما إذا كان زمان التردّد فيهما (- أي في الملاقاة والارتفاع -) متطابقا ، كما إذا كانت الملاقاة مرددة بين الساعة الواحدة و(الساعة) الثانية (، وفي الساعة الثانية عشرة ظهرا كان عندنا قطع بعدم الملاقاة) ، وكذلك ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية (- كان مردَّدا بين الساعة الواحدة والساعة الثانية ، وفي الثانية عشرة ظهرا كان عندنا قطع بعدم الكرية -) ، فإن هذا يعني أن ارتفاع عدم الكرية بحدوث الكرية مردّد بين الساعة الأولى و(الساعة) الثانية ، ولازم ذلك أن تكون الكرية معلومة في الساعة الثانية على كل حال (- فإن كانت ارتفعت في الساعة الأولى فالآن هو كرّ قطعا ، وإن ارتفعت في الساعة الثانية فالآن هو كر قطعا ، ففي الساعة الثانية بعد الظهر لا يوجد عندنا شك في البقاء -) وإنما يشك في حدوثها (- أي حدوث الكرية -) وعدمه (- أي وعدم حدوث الكرية -) في الساعة الأولى ، ويعني أيضا أن الملاقاة متواجدة إما في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية ، فإذا استصحبت عدم الكرية إلى واقع زمان تواجد الملاقاة فحيث إن هذا الواقع يحتمل أن يكون هو الساعة الثانية يلزم على هذا التقدير أن نكون قد تعبدنا

ببقاء عدم الكرية إلى الساعة الثانية مع أنه (– أي أن عدم الكرية –) معلوم الانتفاء في هذه الساعة (– أي في الساعة الثانية – ، فإذا كان زمان الملاقاة هو الساعة الثانية بعد الظهر فلا يمكن استصحاب عدم الكرية إلى الساعة الثانية لأنه في الساعة الثانية نعلم بارتفاع عدم الكرية وصيرورته كرّا ، ففي الساعة الثانية لا يوجد شك في البقاء بل يوجد يقين بالارتفاع ، فيوجد نقض اليقين باليقين ، وهذا الاحتمال وارد لأنه يوجد علمان إجماليان ومعلوماهما مرددان بين الساعة الأولى والساعة الثانية) .

ومن هنا يتبين أن ما ذهب إليه القول الثالث (لصاحب الكفاية) من عدم جريان استصحاب بقاء عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين وصورة العلم بزمان ارتفاع هذا العدم (– أي عدم الكرية –) معا هو الصحيح .

التوضيح :

يبقى مطلب أخير وهو صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة ، فنعلم أن الملاقاة كانت في الساعة الواحدة ، ونحن الآن في الساعة الثانية ولا نعلم أن الكرية متى حصلت ، فيأتي السؤال التالي :

هل يمكن في هذه الصورة استصحاب عدم الكرية أو لا يمكن ؟

الجواب :

الضابط هو أن الاستصحاب لا يجري إذا لم نحرز الشك في البقاء ، وفي هذه الصورة يمكن لنا أن نحرز الشك في بقاء عدم الكرية لأن زمان الملاقاة معلوم وهو الساعة الواحدة ، فيمكن لنا أن نستصحب عدم الكرية إلى زمان واقع الملاقاة وهو الساعة الواحدة لأننا لا نعلم بالزمان الذي ارتفع فيه عدم الكرية وصار الماء كرّا حيث يوجد شك في بقاء عدم الكرية وشك في صيرورته كرا ، وباستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة تثبت النجاسة .

التطبيق على الكتاب :

وأما صورة الجهل بزمان الارتفاع مع العلم بزمان الملاقاة لا بأس بجريان استصحاب عدم الكرية فيها (–أي في هذه الصورة–) إلى واقع زمان الملاقاة (– أي في الساعة الواحدة مثلا –) إذ لا علم بارتفاع هذا العدم (– أي عدم الكرية –) في واقع هذا الزمان (– أي واقع زمان الملاقاة –) جزما (، فلا يأتي فيه احتمال انتقاض اليقين باليقين) .

التوضيح :

كان الكلام في أن الاستصحاب هل يجري في مجهولي التاريخ أو لا يجري ، والسيد الشهيد قال إن كان زمان الملاقاة وزمان تحوّل عدم الكرية إلى الكرية متطابقين فلا يجري الاستصحاب لأن المفروض أن عدم الكرية تحوّلت إلى الكرية في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية والملاقاة حصلت في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية فيوجد احتمال أن الملاقاة حصلت في الساعة الثانية فإذا أردنا أن نستصحب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة أي إلى الساعة الثانية ويوجد احتمال أن الساعة الثانية هو زمان تحوّل عدم الكرية إلى الكرية فلم نحرز الشك في البقاء لأن الساعة الثانية ليس هو زمان الشك في البقاء بل هو زمان العلم بارتفاع عدم الكرية ، وإن كان زمان الملاقاة وزمان تحول عدم الكرية إلى الكرية يختلف عن الآخر من حيث الزمان فيجري الاستصحاب .

إذن :

بناء على مسلك السيد الشهيد من عدم قبول جريان الاستصحاب في معلوم زمان الارتفاع لاحتمال أن ذلك الزمان هو الزمان الذي علمنا بارتفاع عدم الكرية فلم نحرز الشك في البقاء فلا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ مع التطابق في الزمان لأن نفس الاحتمال قائم ولا يكون من باب الشك في البقاء بل يكون من باب نقض اليقين بيقين آخر ، فلا يجري الاستصحاب لنفس البيان الذي ذكر لعدم جريان الاستصحاب في معلوم زمان الارتفاع ومجهول زمان الملاقاة .

الصورة الأخيرة : زمان الارتفاع مجهول وزمان الملاقاة معلوم :

وتبقى عندنا صورة أخيرة وهي ما إذا كان زمان الارتفاع مجهولا وزمان الملاقاة معلوما فيأتي السؤال التالي :

هل يجري استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة المعلوم أو لا يجري ؟

الجواب :

يجري استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة لأن زمان الملاقاة هو الساعة الثانية ولا يوجد احتمال أن زمان الارتفاع هو الساعة الثانية لأن زمان الارتفاع مجهول فنستصحب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة ، وقد لا يكون من باب الشك في البقاء بل من باب نقض اليقين باليقين ، فإذا كان زمان الارتفاع معلوما فتأتي شبهة انتقاض اليقين باليقين ، وأما إذا كان زمان

الارتفاع مجهولا فلا تأتي شبهة انتقاض اليقين باليقين .

استدراك :

ولكن إذا كان مجهولي التاريخ مردَّدا وكانا متطابقين من حيث الزمان فلا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، وأما إذا لم يكونا متطابقين من حيث الزمان فإن الاستصحاب يجري في مجهولي التاريخ ، فإذا كانت الملاقاة حاصلة في الساعة الأولى أو الساعة الثانية ، وعدم الكرية متحوِّل إلى الكرية في الساعة الأولى أو الساعة الثانية أو الساعة الثالثة ، فمن حيث الزمان غير متطابقين لأن الملاقاة أضيق زمانا و تحول عدم الكرية إلى الكرية أوسع زمانا ، فهنا يجري الاستصحاب في الأوسع زمانا ، ولا توجد شبهة انتقاض اليقين باليقين لأن الزوال هو زمان الملاقاة وعدم الكرية والساعة الأولى أو الساعة الثانية نقطع بحصول الملاقاة في إحدى هاتين الساعتين إما الساعة الأولى وإما الساعة الثانية ، وأقصاه أن الملاقاة حصلت في الساعة الثانية ، وبالنسبة لعدم الكرية عند الزوال كان عدم الكرية محقَّقا ، وشككنا أنه في الساعة الأولى أو في الساعة الثانية أو في الساعة الثالثة تحوَّل إلى الكرية ، ولو أردنا أن نستصحب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة وأقصى زمان الملاقاة هو الساعة الثانية وهنا لا يوجد عندنا يقين بأنه تحول إلى الكرية لأنه يوجد احتمال أن التحول إلى الكرية حصل في الساعة الثالثة فيمكن أن نستصحب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة فتثبت نجاسة الماء .

إذن :

لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ ، والمراد هو المتطابقان من حيث الزمان ، وهنا يجري الاستصحاب في عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة ، والمراد منه فيما لو لم يكن زمانهما متطابقين بل كان زمان الارتفاع أوسع دائرة من زمان الملاقاة ، وعلى هذا الأساس يكون عندنا قول رابع وهو أن الاستصحاب لا يجري في معلوم زمان الارتفاع ولا يجري في مجهولي التاريخ إذا كانا متطابقين من حيث الزمان ، والاستصحاب يجري في مجهول الارتفاع ، ويجري أيضا في مجهولي التاريخ إذا كان زمان الارتفاع أوسع من زمان الملاقاة .

التطبيق على الكتاب :

ولكننا نختلف عن القول الثالث في بعض النقاط ، فنحن – مثلا – نرى جريان استصحاب عدم الكرية في صورة الجهل بالزمانين (بشرط وهو) مع افتراض أن فترة تردد زمان الارتفاع أوسع من فترة تردد حدوث الملاقاة في المثال المذكور ، فإذا كانت الملاقاة مردّدة بين

الساعة الأولى والثانية (بعد الظهر مثلا) وكان تبدل عدم الكرية بالكرية مردّدا بين الساعات الأولى والثانية والثالثة (بعد الظهر مثلا) فلا محذور في إجراء استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة لأنه (- أي زمان الملاقاة -) على أبعد تقدير هو الساعة الثانية ولا علم بالارتفاع (- أي ارتفاع عدم الكرية-) في هذه الساعة (- الثانية حتى يقال بأنه من قبيل نقض اليقين باليقين -) لاحتمال حدوث الكرية في الساعة الثالثة ، فليس من المحتمل أن يكون جرّ بقاء الجزء (- أي عدم الكرية -) إلى واقع زمان الجزء الآخر (- أي ملاقاة النجاسة -) جرًّا له (- أي للجزء وهو عدم الكرية -) إلى زمان اليقين بارتفاعه (- أي بارتفاع الجزء الآخر وهو ملاقاة النجاسة -) أبدا (حتى يقال بأنه من باب نقض اليقين باليقين) .

إذن :

على رأي السيد الشهيد الاستصحاب يجري في موردين : مورد مجهول زمان الارتفاع ومعلوم زمان الملاقاة فيجري استصحاب عدم الكرية ، ومورد مجهولي التاريخ إذا كان زمان الارتفاع مرددا في زمن أوسع من زمان الملاقاة ، ولا يجري الاستصحاب في موردين : مورد معلوم زمان الارتفاع ، ومورد مجهولي التاريخ إذا كانا متطابقين من حيث الزمان .

التوضيح :

شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين :

أولا قول السيد الشهيد قريب من قول صاحب الكفاية ، وثانيا يختلف السيد الشهيد في الدليل الذي ذكره صاحب الكفاية لإثبات عدم جريان الاستصحاب ، ففي حالة كون زمان ارتفاع عدم الكرية معلوما فالاستصحاب لا يجري ، وهو قول صاحب الكفاية أيضا ، كذلك في بعض صور مجهولي التاريخ لا يجري الاستصحاب ، وكذلك صاحب الكفاية يقول بعدم الجريان أيضا ، ولكن لا للدليل الذي ذكره السيد الشهيد وهو احتمال انتقاض اليقين باليقين، فعدم إحراز الشك في البقاء لا لهذا الدليل بل لدليل آخر ذكره صاحب الكفاية وهو "انفصال زمان الشك في البقاء عن زمان اليقين بالحدوث" ، ودليل صاحب الكفاية يحتاج إلى تفسير ، وبعض التفسيرات لا تنسجم مع مبنى صاحب الكفاية في أن الاستصحاب يجري في بعض الصور إذ على هذا التفاسير الاستصحاب لا يجري في هذه الصور ، فلا بد أن نفسِّر عبارة صاحب الكفاية تفسيرا ينسجم مع رأيه من أنه في صورة مجهول زمان ارتفاع عدم الكرية ومعلوم زمان الملاقاة يجري الاستصحاب ، وإذا لم ينسجم التفسير مع هذه الصورة فإن معنى

ذلك أن صاحب الكفاية تهافت مع قوله ، والتهافت لا يمكن أن يحصل .

ونأتي إلى تفاسير عبارة صاحب الكفاية ، ونطبقها على صورة مجهولي التاريخ الذي قال فيه صاحب الكفاية بأنه لا يجري فيها استصحاب عدم الكرية بسبب عدم إحراز اتصال زمان الشك في البقاء بزمان اليقين بالحدوث :

التفسير الأول للمشهور :

لو كنا نعلم أن الملاقاة حصلت في الساعة الأولى أو الساعة الثانية فأولا يوجد في الساعة الثانية علم إجمالي بتحقق الملاقاة قطعا ومتعلق العلم ليس هو الساعة الأولى ولا الساعة الثانية بل هو جامع الزمان الأعم من الساعة الأولى والساعة الثانية ، وثانيا يوجد علم إجمالي بأن ارتفاع عدم الكرية حاصل إما في الساعة الأولى وإما في الساعة الثانية فنعلم بأن عدم الكرية ارتفع وصار كرا في الساعة الثانية قطعا ، والنتيجة أنه يوجد علمان إجماليان أحدهما في الملاقاة والآخر في ارتفاع عدم الكرية ولكن معلوماهما مردّدان بين زمانين : الساعة الأولى والساعة الثانية ، وإذا كانت الملاقاة حاصلة في الساعة الأولى فالارتفاع حاصل في الساعة الثانية ، وبالعكس إذا كان الارتفاع حاصلا في الساعة الأولى فالملاقاة حاصلة في الساعة الثانية ، فلا يوجد تقارن زماني بين الملاقاة والارتفاع ، وتوجد هنا احتمالات :

الاحتمال الأول :

الملاقاة حاصلة في الساعة الأولى وارتفاع عدم الكرية حاصل في الساعة الثانية ونحن الآن في الساعة الثانية ، هنا يمكن استصحاب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة وهو الساعة الأولى وفي الساعة الأولى لا يوجد قطع بالارتفاع لأن الارتفاع حصل في الساعة الثانية والملاقاة حصلت في الساعة الأولى وفي الساعة الأولى لم يكن كرا وشككنا في الكرية وعدم الكرية فنستصحب عدم الكرية إلى واقع زمان الملاقاة .

الاحتمال الثاني :

الملاقاة حصلت في الساعة الثانية والارتفاع حصل في الساعة الأولى ، ونحن الآن في الساعة الثانية إذا أردنا أن نستصحب عدم الارتفاع إلى واقع زمان الملاقاة أي إلى الساعة الثانية فهو منقوض بحصول القطع بالارتفاع في الساعة الأولى فلا يمكن جر عدم الكرية إلى الساعة الثانية، وهذا من قبيل أننا علمنا بأن زيدا في يوم الجمعة عادل قطعا ويوم السبت فاسق قطعا ويوم الأحد شككنا في عدالته وعدم عدالته فلا يمكن استصحاب عدالة يوم الجمعة لأنه انتقض

باليقين بفسقه وعدم عدالته في يوم السبت ، وفي مثالنا عندنا يقين بالانتقاض أو انفصال زمان الشك في البقاء عن زمان اليقين بالحدوث انفصاله باليقين بالارتفاع ، فنحتمل عدم ارتباط زمان اليقين بالحدوث بزمان الشك في البقاء ، ومنشأ هذا الاحتمال أن اليقين بالحدوث انتقض باليقين بالارتفاع الحاصل ما بين الزمانين ، فتوجد ثلاثة أزمنة ، ونريد أن نستصحب من الزمان الأول الى الزمان الثالث ولكنه يحتمل أنه انتقض بالزمان الثاني ، فلم يرتبط زمان اليقين بالحدوث بزمان الشك في البقاء لاحتمال أنه انتقض باليقين بالارتفاع في الزمان الثاني .

التطبيق على الكتاب :

شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين :

بقي علينا أن نشير إلى أن ما اخترناه وإن كان قريبا جدا من القول الثالث الذي ذهب إليه صاحب الكفاية (، وهو قول رابع يشبه القول الثالث في بعض النتائج ويختلف عنه في نتائج أخرى) ، غير أنه " قدس الله نفسه " قد فسّر موقفه واستدل على قوله ببيان يختلف بظاهره عما ذكرناه ، إذ قال بأن استصحاب عدم الكرية إنما لا يجري في حالة الجهل بالزمانين لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

التفسير الأول للمشهور :

وقد فُسِّرَ هذا الكلام بما يمكن توضيحه كما يلي :

إذا افترضنا أن الماء كان قليلا قبل الزوال ثم مرت ساعتان حدثت في إحداهما (– أي في إحدى الساعتين –) الكرية وفي (الساعة) الأخرى الملاقاة للنجاسة (ولم تحدثا في زمان واحد) فهذا يعني أن كلاًّ من حدوث الكرية والملاقاة معلوم في إحدى الساعتين بالعلم الإجمالي ، فهناك معلومان إجماليان (– وهما الكرية وملاقاة النجاسة –) وإحدى الساعتين زمان أحدهما (– أي أحد المعلومين –) والساعة الأخرى زمان (المعلوم) الآخر ، وعليه فالملاقاة المعلومة إذا كانت قد حدثت في الساعة الثانية فقد حدثت الكرية المعلومة في الساعة الأولى ، واستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة على هذا التقدير يعني أن زمانَ الشكِّ الذي يراد جرّ عدم الكرية إليه هو الساعةُ الثانيةُ وزمان اليقين بعدم الكرية هو ما قبل الزوال ، وأما الساعة الأولى فهي زمان الكرية المعلومة إجمالا ، وهذا يؤدي إلى انفصال زمان اليقين بعدم الكرية عن زمان الشك فيه بزمان (– الجار والمجرور متعلِّقان بـ " انفصال " –) اليقين بالكرية (، فيلزم تخلّل زمان اليقين بالكرية بين زمان اليقين بالحدوث وزمان الشك في البقاء ، فلم يتصل زمان الشك

في البقاء بزمان اليقين بالحدوث) ، وما دام هذا التقدير محتملا فلا يجري الاستصحاب لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين .

التوضيح :

رد السيد الشهيد :

الرد الأول : الجواب الحلي :

نحن نريد الشك في البقاء المتصل باليقين بالحدوث بحسب علمنا لا بحسب الواقع ، والانتقاض الذي تقولونه يكون انتقاضا بحسب الواقع ، فبحسب الواقع يحتمل أن الكرية في الساعة الأولى والملاقاة في الساعة الثانية ، وهذا ليس هو معلومنا بل هو مصداق معلومنا ، وبحثنا ليس في الواقع بل في معلومنا الإجمالي ، وفي معلومنا الإجمالي يوجد يقين بالحدوث وشك في البقاء ، فعندنا يقين بعدم الكرية وشك بتحوّله إلى الكرية فنستصحب عدم الكرية ، إلا على مبنى أن العلم الإجمالي يسري إلى الواقع ، ولكن أجبنا على ذلك بأن العلم الإجمالي لا يسري إلى الواقع بل يقف على الجامع .

الرد الثاني : الجواب النقضي :

نتيجة التفسير السابق أنه لا يجري الاستصحاب في جميع الموارد لأنه في كل مورد نشك في البقاء كما إذا كنا على يقين من الطهارة وشككنا في بقاء الطهارة فإنه يوجد احتمال وقوع النجاسة فيه فلا نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لوجود احتمال تحول اليقين بالطهارة إلى اليقين بالنجاسة ، ونحن نشك لأننا نحتمل أنه تنجس ، فهذا الماء كان طاهرا في الساعة العاشرة والآن في الساعة الثانية عشرة نشك في أنه بقي على طهارته أو تنجس قطعا في الساعة الحادية عشرة ، وفي الساعة الثانية عشرة نريد أن نستصحب الطهارة ولكن يوجد احتمال أنه في الساعة الحادية عشرة أنه تحول إلى النجاسة ، فلم يتصل زمان الشك في البقاء بزمان اليقين بالحدوث ، فالنتيجة أن الاستصحاب لا يجري في جميع موارد الشك في القاء لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، ومن الموارد الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها لأن هذا الاحتمال موجود وهو أنه تخلّل يقين بالانتقاض بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فلو تم هذا المبنى للزم عدم جريان الاستصحاب مطلقا في جميع الصور وحتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها ، وهذا هو الجواب النقضي .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد :

ونلاحظ على ذلك :

الرد الأول : الجواب الحلي :

أوّلا أن الساعة الأولى على هذا التقدير (- أي على تقدير أن ارتفاع عدم الكرية وتحوله إلى الكرية حصل في الساعة الأولى والملاقاة حصلت في الساعة الثانية) هي زمان الكرية واقعا لا زمان الكرية المعلومة بما هي معلومة (بالعلم الإجمالي) ؛ لأن العلم بالكرية كان على نحو العلم الإجمالي من ناحية الزمان و(العلم الإجمالي) هو علم بالجامع (- لا علم بالواقع ولا يسري العلم إلى الفرد -) فلا احتمال للانفصال إطلاقا (بحسب علمنا وإن كان بحسب الواقع يوجد الانفصال ، ولكن الاستصحاب لا يكون بحسب الواقع بل بحسب علمنا ، وإن قلت بأن علمنا مرتبط بالمفاهيم والصور الذهنية التي لا يجري فيها الاستصحاب ، كان الجواب أن نظرنا يكون إلى الواقع المكشوف عنه بواسطة المفاهيم والصور الذهنية ، والصورة الذهنية هنا إجمالية ، ويوجد فيها يقين بالحدوث وشك في البقاء بحسب علمنا وإن كان بحسب الواقع الخارجي يوجد الانفصال ، مثلا بحسب علمنا نشك بأن الداخل إلى المسجد هو زيد أو خالد ، وبحسب الواقع لا يوجد علم إجمالي لأن الداخل إما أن يكون زيدا وإما خالدا ، وإنما الإبهام والتردد والإجمال يكون بحسب علمنا لا في الواقع ، فالعلم الإجمالي لا يسري إلى الواقع بل يقف على الجامع ، فحينما نعلم أن أحد الشخصين دخل إلى المسجد فمعلومنا جامع بين شخصين وإن كان الشخص معيَّنا في الواقع ، ولو تنزّلنا وقلنا بأن العلم الإجمالي يتعلَّق بالواقع ، ولكن لجريان الاستصحاب نحتاج إلى يقين بالحدوث وشك في البقاء ، وفي المقام يوجد يقين بالحدوث وشك في البقاء فيجري الاستصحاب وإن كان متعلَّق العلم الإجمالي هو الواقع) .

الرد الثاني : الجواب النقضي :

وثانيا أن البيان المذكور لو تم لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية حتى في الصورة التي اختار صاحب الكفاية جريان الاستصحاب فيها ، وهي صورة الجهل بزمان حدوث الكرية (- أي مجهول زمان ارتفاع عدم الكرية وتحوله إلى الكرية -) مع العلم بزمان الملاقاة وأنه (- أي وأن زمان الملاقاة - هو) الساعة الثانية مثلا ؛ (فلا يجري الاستصحاب في هذه الصورة) لأن الكرية معلومة بالإجمال في هذه الصورة ويحتمل انطباقها على الساعة الأولى (فيحتمل انفصال

زمان اليقين بالحدوث عن زمان الشك في البقاء) ، فإذا كان (احتمال) انطباق الكرية المعلومة بالإجمال على زمان يوجب تعذّر استصحاب عدم الكرية إلى ما بعد ذلك الزمان جرى ذلك في هذه الصورة أيضا وتعذر استصحاب عدم الكرية إلى الساعة الثانية لاحتمال الفصل (– أي بسبب احتمال الفصل –) بين زمان اليقين وزمان الشك بزمان العلم بالكرية (بل يلزم عدم جريان الاستصحاب لا فقط في هذه الصورة بل مطلقا أي في جميع صور العلم الإجمالي ولو لم يكن العلم الإجمالي منجّزا أصلا لأن احتمال الفصل يأتي في جميع الصور ، مثلا لو علم إجمالا بوقوع نجاسة في هذا الإناء أو موت طائر في السماء لا يجري استصحاب طهارة هذا الإناء لاحتمال أن تكون نجاسة هذا الإناء هي المعلوم الإجمالي وتكون الحالة السابقة قد انتقضت باليقين لاحتمال الانتقاض باليقين بل أكثر من هذا فإن باب الاستصحاب ينغلق نهائيا لأنه ما من مورد من الموارد إلا وفيه شك إجمالي من هذا القبيل لأن الشك في البقاء منشؤه هو أنه وقع فيه شيء أو لم يقع فيه شيء) .

إذن :

التفسير الأول ليس هو مراد صاحب الكفاية ، لذلك نحتاج إلى تفسير آخر ينسجم مع مباني صاحب الكفاية .

التوضيح :

كان الكلام في تفسير قول صاحب الكفاية ، وقوله هو أن زمان الشك في البقاء منفصل عن زمان اليقين بالحدوث ، وقد مرّ التفسير الأول ، والتفسير الأول كان يرى احتمال انتقاض اليقين باليقين متخلِّلا بين اليقين السابق بالحدوث والشك اللاحق في البقاء ، فيحتمل أن اليقين بعدم الكرية انتقض باليقين بالكرية في الساعة الأولى ، وفي الساعة الثانية – وهي زمان الملاقاة – نريد أن نستصحب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة فلم يتصل زمان اليقين بعدم الكرية بزمان الشك بعدم الكرية لاحتمال الانفصال باليقين بالكرية ، وكان الجواب عن التفسير الأول بأنه لا يحتمل أن يكون هذا هو مراد صاحب الكفاية ، ونأتي إلى التفسير الثاني .

التفسير الثاني للسيد الخوئي :

نريد اتصال زمان الشك بزمان اليقين بنحو لا يتخلّله زمان ليس له حكم لا يقين ولا شك ، بمعنى أن لا يتخلّل زمان بين اليقين والشك بحيث هذا الزمان لا يكون فيه شيء مشكوك والمفروض أنه ليس زمان اليقين لأن زمان اليقين بعدم الكرية هو ما قبل الزوال ،

والشك حصل في الساعة الثانية ، وفي الساعة الأولى الشك غير موجود ، فلم ينفصل زمان اليقين عن زمان الشك بيقين بل هذا الزمان لا يوجد فيه هذا الشك الذي يترتَّب عليه الأثر الشرعي ، فهذا الشك غير موجود ، الشك موجود في الساعة الثانية التي هي زمان الملاقاة ، واليقين موجود عند الزوال ، وفي الساعة الأولى لا يوجد شك ، فإذا لم يوجد في الساعة الأولى شك فإن زمان اليقين انفصل عن زمان الشك ، ولم ينفصل بيقين مناقض لليقين الأول كما في التفسير الأول ، انفصل حيث إن زمان الشك هو زمان الملاقاة ، وهذا معقول ، فتسأل : وكيف إذا كان ذاك هو زمان اليقين فما عداه هو زمان الشك ، وفرضتم أن زمان اليقين بعدم الكرية هو ما قبل الزوال ، فما بعد الزوال يكون هو زمان الشك ، لذلك تقولون هنا إن الشك في بقاء عدم الكرية ينحصر في الساعة الثانية ، والساعة الأولى زمان الشك أيضا ؟

الجواب :

عدم الكرية له لحاظان :

اللحاظ الأول :

تارة ينظر إلى عدم الكرية بلحاظ عمود الزمان ، فيكون الأمر كما تقولون وهو أن الزوال زمان اليقين وما بعد الزوال هو زمان الشك ، فالساعة الأولى زمان الشك ، والساعة الثانية زمان الشك ، والساعة الثالثة زمان الشك ، وهكذا الساعات الأخرى ، ولكن هذا إذا نظر إلى عدم الكرية بلحاظ عمود الزمان أي بلحاظ الزمان النفسي لعدم الكرية .

اللحاظ الثاني :

وتارة أخرى ينظر إلى عدم الكرية بلحاظ الزمان النسبي أي بلحاظ زمان الملاقاة ، وهنا فرضنا أن زمان الملاقاة في الساعة الثانية ، وإذا لم تأت الساعة الثانية فلا يوجد شك لأن عدم الكرية مستمر إلى زمان الملاقاة الذي هو الساعة الثانية ، ففي الساعة الثانية يوجد شك في البقاء ، وفي الساعة الأولى يوجد شك في البقاء ولكن لا يترتب عليه أي أثر شرعي لأن عدم الكرية ليس منشأ لانفعال الماء بل المنشأ هو عدم الكرية في زمان الملاقاة .

إذن :

إذا نظرنا إلى الزمان النفسي لعدم الكرية فزمان الشك متصل بزمان اليقين بلا إشكال ، ولكن إذا نظرنا إلى الزمان النسبي لعدم الكرية وهو الذي يترتب عليه الأثر الشرعي – وهو انفعال الماء – ويحتمل أن زمان الملاقاة هو الساعة الثانية ، ففي الساعة الأولى لا يوجد شك

مؤثر ، والأثر الشرعي يترتب على الشك المؤثر ، والشك المؤثر انفصل عن زمان اليقين ، لم ينفصل بيقين ناقض حيث لا يوجد يقين ناقض بل انفصل زمان الشك الذي هو الساعة الثانية عن زمان اليقين الذي هو عند الزوال .

سؤال : ماذا نفهم من هذا الاستدلال ؟

الجواب :

نفهم من هذا الاستدلال أن الاستصحاب لكي يكون الأثر الشرعي مترتبا عليه لا بد أن يكون الشك في كل مراحله منشأً لترتب الأثر الشرعي ، وأما لو تخلّله شك ولكن لا يترتب عليه أثر شرعي فلا يجري الاستصحاب ، وفي المقام يوجد عندنا شك في عدم الكرية في الساعة الأولى ولكن لا يترتب عليه الأثر الشرعي ، ولكي يترتب الأثر الشرعي لا بد أن تكون كل أزمنة الشك في عدم الكرية يترتب عليها أثر شرعي وهنا ليس كل أزمنة الشك في عدم الكرية يترتب عليها أثر شرعي .

التطبيق على الكتاب :

التفسير الثاني للسيد الخوئي :

وهناك تفسير آخر لكلام صاحب الكفاية أكثر انسجاما مع عبارته ، ولنأخذ المثال السابق لتوضيحه وهو الماء الذي كان قليلا قبل الزوال ثم مرت ساعتان حدثت في إحداهما الكرية وفي الأخرى الملاقاة للنجاسة ، وحاصل التفسير أن ظرف اليقين بعدم الكرية في هذا المثال هو ما قبل الزوال ، وظرف الشك (في عدم الكرية) مردّد بين الساعة الأولى بعد الزوال والساعة الثانية (بعد الزوال) ؛ لأن عدم الكرية له اعتباران : فتارة نأخذه (– أي نأخذ عدم الكرية –) بما هو مقيس إلى قطعات الزمان وبصورة مستقلة عن الملاقاة (أي بلحاظ الزمان النفسي) ، وأخرى نأخذه (– أي نأخذ عدم الكرية –) بما هو مقيس إلى زمان الملاقاة ومقيَّد به (– أي بزمان الملاقاة – ، وهنا يكون بلحاظ الزمان النسبي) ، فإذا أخذناه بالاعتبار الأول (– أي بلحاظ الزمان النفسي –) وجدنا أن الشك فيه (– أي في عدم الكرية –) موجود في الساعة الأولى وهي (– أي الساعة الأولى –) متصلة بزمان اليقين مباشرة (، فيكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين) ، فبالإمكان أن نستصحب عدم الكرية إلى نهاية الساعة الأولى ، ولكن هذا (الاستصحاب) لا يفيدنا شيئا لأن الحكم الشرعي وهو انفعال الماء ليس مترتبا على مجرّد عدم الكرية بل (مترتب) على عدم الكرية في زمان الملاقاة (، فبلحاظ الزمان النفسي يكون زمان

الشك متصلا بزمان اليقين ، ويمكن استصحاب عدم الكرية ، ولكن لا يترتّب عليه أثر شرعي لأن الانفعال موضوعه هو " عدم الكرية في زمان الملاقاة " لا " مجرّد عدم الكرية ") ، وإذا أخذنا عدم الكرية بالاعتبار الثاني (- أي بلحاظ الزمان النسبي -) أي مقيسا ومنسوبا إلى زمان الملاقاة فمن الواضح أن الشك فيه (- أي في عدم الكرية -) إنما يكون في زمان الملاقاة إذ لا يمكن الشك قبل زمان الملاقاة في عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة (، نعم يتحقق الشك النفسي ولا يتحقق الشك النسبي والمطلوب هو الشك النسبي وهو الشك في عدم الكرية في زمان الملاقاة ، وقبل تحقّق الملاقاة يوجد شك في عدم الكرية من غير التقيد بزمان الملاقاة ، ولكن هذا شك نفسي ، والشك النفسي لا يترتب عليه أثر شرعي ، فيوجد شك غير مؤثّر لا أنه لا يوجد شك مطلقا ، وقبل زمان الملاقاة لا يتحقّق الشك النسبي) ، وإذا تحقق أن زمان الملاقاة هو زمان الشك ترتّب على ذلك أن زمان الشك مردّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية تبعا لتردّد نفس زمان الملاقاة بين الساعتين (الأولى والثانية) ، وهذا يعنى عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأن زمان اليقين ما قبل الزوال وزمان الشك محتمل الانطباق على الساعة الثانية ومع انطباقه (- أي انطباق زمان الشك -) عليها (- أي على الساعة الثانية -) يكون (زمان الشك) مفصولا عن زمان اليقين بالساعة الأولى (الجار والمجرور متعلقان بـ " مفصولا " أي مفصولا بالساعة الأولى ، فالساعة الأولى لا هي ظرف اليقين ولا هي ظرف الشك ، فإذا فرض أن زمان الملاقاة هو الساعة الثانية فزمان الشك يكون الساعة الثانية أيضا وزمان اليقين قبل الزوال فتكون الساعة الأولى لا زمان اليقين ولا زمان الشك ولم يتحقق الشك النسبي في الساعة الأولى ، فانفصل زمان الشك عن زمان اليقين ، فلم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأن زمان اليقين قبل الزوال وزمان الشك محتمل الانطباق على الساعة الثانية حيث إن زمان الملاقاة مردّد بين الساعة الأولى والساعة الثانية ، فيوجد احتمال أن زمان الملاقاة هو الساعة الثانية) .

التوضيح :

رد السيد الشهيد على التفسير الثاني :

التفسير الثاني غير تام ، ويأتي الردان التاليان :

الرد الأول :

إذا كان مرادكم أنه لا يوجد شك في الساعة الأولى فهذا خلاف الوجدان لأنه يوجد شك

ولكنه شك غير مؤثر ، فيوجد شك غير مؤثر ولا يوجد شك مؤثر ، فكلامكم ينحصر في أنه لا يوجد الزمان المقيَّد ، فلا يوجد الشك في عدم الكرية المقيَّد بالملاقاة ، فعلى فرض أن الملاقاة في الساعة الثانية ففي الساعة الأولى لا يوجد عدم الكرية المقيَّد بالملاقاة ، فإذا كان مرادكم من عدم الكرية المقيَّد بالملاقاة هو ملاحظة زمان الملاقاة بما هو زمان الملاقاة فهذا أصل مثبِت ، وإذا كان أصلا مثبتا فكما لا يجري استصحاب عدم الكرية في مجهولي التاريخ كذلك لا يجري استصحاب عدم الكرية في مجهول زمان ارتفاع عدم الكرية ومعلوم زمان الملاقاة ، وإذا كان مرادكم ما قلناه من أن عدم الكرية مشكوك ولكن في الساعة الأولى عدم الكرية لا يؤثر مع أن الشك موجود لأن الانفعال غير مترتّب على عدم الكرية بل مترتّب على عدم الكرية في زمان اجتمع فيه مع الملاقاة لا في زمان مقيَّد بأنه زمان الملاقاة فهما وجودان زمانيّان وقعا في عَرْض واحد فأحدهما في عَرْض الآخر ولكن ظرفهما الزماني واحد حتى تؤثر الملاقاة ويصير الماء نجسا، وفي الساعة الثانية عدم الكرية يؤثر ، ويأتي السؤال التالي :

ما هو الدليل على أنه لكي يترتب الأثر الشرعي لا بد أن تكون الأزمنة جميعا في كل مراحلها يترتب عليها أثر شرعي ؟

صحيح أنه تخلّلت مرتبة يوجد فيها الشك ولكن لا يترتب عليه أثر شرعي مع أنه لم ينفصل زمان الشك عن زمان اليقين ، ومع أن زمان الشك لم ينفصل عن زمان اليقين مع ذلك نرى أن الشك لا يؤثر ، وليس من شروط جريان الاستصحاب أنه في جميع الأزمنة لا بد أن يوجد أثر شرعي مترتب على الشك ، وعلمنا أن من شرائط الاستصحاب اليقين بالحدوث والشك في البقاء ووحدة الموضوع ووجود الأثر الشرعي ، وهنا هذه الشرائط موجودة ، نعم في بعض الأزمنة لا يترتب الأثر الشرعي بسبب فقدان بعض أجزاء الموضوع ، ولا يوجد دليل على أنه لكي يجري الاستصحاب لا بد أن يكون جميع أزمنة الشك موضعا لترتب الأثر الشرعي ، ولتوضيح المطلب نأتي بمثال عرفي :

كان على يقين بأن الحكم الشرعي – كجواز التقليد – مترتب على اجتهاد زيد وعدالته ، وكان على يقين من اجتهاده قبل طلوع الفجر ، وبعد طلوع الفجر شك في اجتهاده فلا يجري استصحاب اجتهاده لأن هذا الاستصحاب لا يترتب عليه أثر شرعي لأن الاجتهاد جزء الموضوع وموضوع جواز التقليد مركب من جزئين : الاجتهاد والعدالة ، وإذا فرضنا أنه قبل طلوع الفجر كان على يقين من اجتهاده وبعد طلوع الفجر شك في اجتهاده وكان قاطعا بعدم

عدالته ثم بعد ساعتين تيقّن بعدالته ، وهنا يجري استصحاب اجتهاد زيد لأنه يوجد يقين سابق باجتهاده وشك لاحق باجتهاده ، وتخلّل بين اليقين بالاجتهاد والشك في الاجتهاد شك في الاجتهاد ولكنه شك غير مؤثر ، وهنا قال الأصوليون بجريان الاستصحاب مع أنه تخلّل بينهما شك لا يترتب عليه أثر شرعي .

إذن :

نريد ارتباط اليقين بالشك ، ولكن لا دليل على أنه في جميع أزمنة الشك لا بد أن يوجد أثر شرعي مترتب على الشك ، فالتفسير الثاني للمحقق السيد الخوئي يقول بأنه انفصل زمان الشك عن زمان اليقين فلا يجري الاستصحاب ، والجواب بأن زمان الشك لم ينفصل عن زمان اليقين بل انفصل زمان ترتب الأثر بين اليقين والشك ، ولا دليل على أنه في جميع الأزمنة لا بد أن يكون الشك منشأً لترتب الأثر .

التطبيق على الكتاب :

رد السيد الشهيد على التفسير الثاني :

ونلاحظ على ذلك :

الرد الأول :

أوّلا أن الأثر الشرعي إذا كان مترتبا على عدم الكرية المقيَّد بالملاقاة أي على اجتماع أحدهما بالآخر (- والسيد الشهيد لم يذكر الشق الأول وهو أنه يوجد شك ولكن الشك المقيَّد غير موجود ، فأصل الشك موجود ولكنه شك غير مقيَّد -) فقد يتبادر إلى الذهن أن الشك في هذا العدم (- أي عدم الكرية -) المقيَّد بالملاقاة لا يكون إلا في زمان الملاقاة (وهو الساعة الثانية المحتمَل بأن تكون هي زمان الملاقاة ، صحيح أن هذا الشك غير موجود ، ولكن هذا الشك ليس هو موضوع الحكم الشرعي لأنه لو كان هو موضوع الحكم الشرعي فلا يجرى الاستصحاب لأن هذا الشك أصل مثبِت) ، وأما الشك - قبل زمان الملاقاة (- أي قبل الساعة الثانية -) - في عدم الكرية فهو ليس شكا في عدم الكرية المقيَّد بالملاقاة (، وإذا مرادكم الشك في عدم الكرية المقيَّد بالملاقاة فهذا الشك أصل مثبِت ، وكما لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ كذلك لا يجري الاستصحاب مجهول زمان الارتفاع ومعلوم زمان الملاقاة) ، ولكن الصحيح أن الأثر الشرعي مترتب على عدم الكرية والملاقاة بنحو التركيب بدون أخذ التّقيّد والاجتماع (، فهما واقعان في ظرف زماني واحد لا أن أحدهما مقيَّد

بالآخر) ، وإلا (- أي ولو كانا مع التقيُّد والاجتماع -) لما جرى استصحاب عدم الكرية رأسا كما تقدّم (لأنه أصل مثبِت) ، (إذن لا بد أن يكون مرادكم هو عدم الكرية في واقع زمان الملاقاة لا المقيَّد بزمان الملاقاة وإذا كان هذا هو مرادكم فنقول :) وهذا يعني أن عدم الكرية بذاته جزء الموضوع لا فرق في ذلك بين ما كان منه (- أي من عدم الكرية -) في زمان الملاقاة أو قبل زمانها (- أي قبل زمان الملاقاة ، والشك قبل زمان الملاقاة موجود فاتصل زمان اليقين بزمان الشك مع أنكم تقولون بأن زمان اليقين انفصل عن زمان الشك ، فالشك موجود ولكن هذا الشك لا يترتب عليه أثر شرعي -) غير أنه (- أي أن عدم الكرية -) في زمانها (- أي في زمان الملاقاة -) يكون الجزء الآخر (- وهو ملاقاة النجاسة -) موجودا أيضا (فيترتب الأثر الشرعي ، وقبل زمان الملاقاة الجزء الآخر غير موجود فلا يترتب الأثر الشرعي لا أنه لا يوجد شك بل يوجد شك ولكنه غير مؤثر في ترتب الأثر الشرعي) ، وعليه فعدم الكرية مشكوك منذ الزوال وإلى زمان الملاقاة (فلم ينفصل زمان الشك عن زمان اليقين) وإن كان الأثر الشرعي لا يترتَّب فعلا إلا إذا استمر هذا العدم (- أي عدم الكرية -) إلى زمان الملاقاة (، فلا يترتب الأثر الشرعي إلا في قطعة زمانية معيَّنة وهي زمان الملاقاة ، فالشك موجود ولكن هذا الشك غير مؤثِّر ، ولا دليل على أن ترتب الأثر الشرعي لا بد أن يكون موجودا في جميع أزمنة الشك) ، فيجري استصحاب عدم الكرية من حين ابتداء الشك في ذلك (-أي من الزوال-) إلى الزمان الواقعي للملاقاة (، فالشك موجود) ، وبهذا نثبت بالاستصحاب عدما للكرية متصلا بالعدم المتيقَّن (فيثبت اتصال زمان اليقين بزمان الشك) وإن كان الأثر الشرعي لا يترتب على هذا العدم (- أي عدم الكرية -) إلا في مرحلة زمنية معيّنة قد تكون متأخرة عن زمان اليقين (، ولا إشكال في ذلك ، فزمان اليقين كان قبل الزوال وزمان ترتب الأثر هو الساعة الثانية ، وفي الساعة الأولى لا يترتب الأثر ، ولكن زمان اليقين لم ينفصل عن زمان الشك ، ونريد اتصال زمان اليقين بزمان الشك) ؛ فإن المناط اتصال المشكوك - الذي يراد إثباته استصحابا - بالمتيقَّن لا اتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقَّن (، ولا دليل على شرطية اتصال فترة ترتب الأثر بالمتيقَّن ، وهذا هو الضابط ، وفي المقام يوجد اتصال المشكوك بالمتيقَّن ، كنا سابقا نقول اتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدم اتصاله ، والآن تقولون اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقَّن ، فنقول إن صاحب الكفاية حينما قال زمان الشك وزمان اليقين كان مراده زمان المشكوك وزمان المتيقَّن ، وهو عبَّر تعبيرا عرفيا عن ذلك ، فهو لم يكن مراده

انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بل مراده أن زمان المشكوك انفصل عن زمان المتيقَّن إلا على مبنى المحقق النائيني أن نفس اليقين – لا المتيقَّن – له مدخلية ، فصاحب الكفاية مراده الاتصال بين زمان المشكوك وزمان المتيقَّن ، وفي مقامنا يوجد هذا الاتصال بين الزمانين ، نعم لا يوجد اتصال فترة ترتب الأثر بفترة المتيقَّن لأن فترة ترتب الأثر هي الساعة الثانية وفترة المتيقَّن هي ما قبل الزوال) ، (ومثال ذلك :) فإذا كنت على يقين من اجتهاد زيد فجرا ، وشككت في بقاء اجتهاده بعد طلوع الشمس ، ولم يكن الأثر الشرعي مترتبا على اجتهاده (فقط) عند الطلوع (– فلا يجري الاستصحاب لعدم ترتب الأثر الشرعي لأن الاجتهاد جزء الموضوع –) إذ لم يكن عادلا وانما أصبح عادلا بعد ساعتين ، أفلا يجري استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الشمس ؟ (، أي فيجري استصحاب الاجتهاد إلى ساعتين بعد طلوع الفجر وإن كان بعد الساعة الأولى من طلوع الشمس يوجد مشكوك ولكن لا يترتب عليه أثر شرعي،) فكذلك في المقام (يجري استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة مع أنه يوجد في الساعة الأولى مشكوك وزمان المشكوك متصل بزمان المتيقَّن ، ولكن لا يترتب عليه أثر شرعي لأن الانفعال موضوعه مركَّب من جزئين : الملاقاة وعدم الكرية) .

التوضيح :

الرد الثاني :

لو تمّ ما قلتم لمنع عن جريان الاستصحاب حتى في الصورة التي تختارون فيها جريان الاستصحاب وهي صورة مجهول زمان ارتفاع عدم الكرية ومعلوم زمان الملاقاة .

التطبيق على الكتاب :

الرد الثاني :

ثانيا أن ما ذكر لو تم لمنع عن جريان استصحاب عدم الكرية فيما إذا كان زمان حدوثها (– أي حدوث الكرية –) مجهولا مع العلم بتاريخ الملاقاة (، وهذه الصورة قال فيها صاحب الكفاية بجريان الاستصحاب) ، (ومثاله :) كما إذا كان عدم الكرية وعدم الملاقاة معلومين عند الزوال وحدثت الملاقاة بعد ساعة ولا يدري متى حدثت الكرية فإن استصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقاة يجري عند صاحب الكفاية مع أنه (– أي أن هذا الاستصحاب –) يواجه نفس الشبهة الآنفة الذكر لأن الشك في عدم الكرية المنسوب إلى زمان الملاقاة إنما هو في زمان الملاقاة بحسب تصور هذه الشبهة أي بعد ساعة من الزوال مع أن زمان اليقين بعدم الكرية هو

الزوال (فتخلَّلت فترة لا يوجد فيها شك) .

ولا نرى حاجة للتوسع أكثر من هذا في استيعاب نكات الاستصحاب في الموضوعات المركبة ، كما أن ما تقدم من بحوث الاستصحاب (في الحلقة الثالثة) أحاط بالمهم من مسائله (- أي من مسائل الاستصحاب -) ، وهناك مسائل في الاستصحاب لم نتناولها بالبحث هنا - كالاستصحاب في الأمور التدريجية ، والأصل السَّبَبِيّ والمُسَبَّبِيّ - وذلك اكتفاء بما تقدّم من حديث عن ذلك في الحلقة السابقة (-أي الحلقة الثانية-) ، ونتناولها تفصيلا في بحث الخارج ، وبذلك نختم الكلام عن الأصول العملية .

متن الكتاب :

الخاتمة في تعارض الأدلة

الحلقة الثالثة

٣

١- تمهيد .

٢- قاعدة الجمع العرفي .

٣- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية .

٤- حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة .

تمهيد

ما هو التعارض المصطلح ؟

التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين ، ولما كان مدلول الدليل هو الجعل فالتنافي المحقق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعولين أو الامتثالين ؛ لخروج مرتبة المجعول ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل كما تقدم في الحلقة السابقة .

ولا يقع التعارض المصطلح الا بين الأدلة المحرزة لان الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه ، واما الأدلة العملية المسماة بالأصول العملية فلا يقع فيها التعارض المذكور إذ ليس للأصل العملي مدلول يكشفه وجعل يحكي عنه بل الأصل بنفسه حكم شرعي ظاهري .

وحينما نقول في كثير من الأحيان إن الأصلين العمليين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول بل التعارض في النتيجة لان كل أصل له نتيجة معلولة له من حيث التنجيز والتعذير ، فإذا كانت النتيجتان متنافيتين كان الأصلان متعارضين ، وكلما كانا كذلك وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين لوقوع التنافي بينهما في المدلول ، ومن هنا نعرف ان التعارض بين أصلين عمليين مرده إلى وقوع التعارض

المصطلح بين دليليهما ، وكذلك الامر في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز فان مرده إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز ، وهكذا نعرف ان التعارض المصطلح يقوم دائما بين الأدلة المحرزة .

ثم إن الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين فلا يعقل التعارض بينهما لأنه يؤدي إلى القطع بوقوع المتنافيين ، وكذلك لا يتحقق التعارض بين دليل قطعي ودليل ظني لان الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته ، فلا يكون دليلا وحجة لاستحالة الدليلية والحجية لما يعلم ببطلانه .

وانما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين ، وهذان الدليلان اما ان يكونا دليلين لفظيين أو غير لفظيين أو مختلفين من هذه الناحية .

فان كانا دليلين لفظيين – اي كلامين للشارع – فالتعارض بينهما على قسمين :

أحدهما : التعارض غير المستقر ، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلالة أحد الدليلين وتأويلها بنحو ينسجم مع الدليل الآخر .

والآخر : التعارض المستقر الذي لا يمكن فيه العلاج ، ففي حالات التعارض المستقر يسري التعارض إلى دليل الحجية لان ثبوت الحجية لكل منهما كما لو لم يكن معارضا يؤدي إلى اثبات كل منهما ونفيه في وقت واحد نظرا إلى أن كلا منهما يثبت مفاد نفسه وينفي مفاد الآخر ، ويبرهن ذلك على استحالة ثبوت الحجيتين على نحو ثبوتهما في غير حالات التعارض ، وهذا معنى سراية التعارض إلى دليل الحجية لوقوع التنافي في مدلوله .

واما في حالات التعارض غير المستقر فيعالج التعارض بالتعديل المناسب في دلالة أحدهما أو كليهما ، ومعه لا يسري التعارض إلى دليل الحجية إذ لا يبقى محذور في حجيتهما معا بعد التعديل ، ولكن هذا التعديل لا يجري جزافا ، وانما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي التي مردها جميعا إلى أن المولى يفسر بعض كلامه بعضا ، فإذا كان أحد الكلامين صالحا لان يكون مفسرا للكلام الآخر جمع بينهما بالنحو المناسب ، ومثل الكلام في ذلك ظهور الحال .

وإن كان الدليلان معا غير لفظيين أو مختلفين كان التعارض مستقرا لا محالة لان التعديل انما يجوز في حالة التفسير ، وتفسير دليل بدليل انما يكون في كلامين وما يشبههما،

وإذا استقر التعارض سرى إلى دليلي الحجية ، فان كانا لفظيين لوحظ نوع التعارض بينهما وهل هو مستقر أو لا ، وإن لم يكونا كذلك فالتعارض مستقر على اي حال .

والبحث في تعارض الأدلة يشرح احكام التعارض غير المستقر والتعارض المستقر معا .

الورود والتعارض :

وعلى ضوء ما تقدم نعرف ان الورود – بالمعنى الذي تقدم في الحلقة السابقة – ليس من التعارض سواء كان الدليل الوارد محققا في مورده لفرد حقيقي من موضوع الدليل المورود أو نافيا في مورده حقيقة لموضوع ذلك الدليل ، اما في الأول فواضح ، واما في الثاني فلان التنافي انما هو بين المجعولين والفعليتين لا بين الجعلين ، فالدليلان – الوارد والمورود – كلاهما حجة في اثبات مفادهما وتكون الفعلية دائما لمفاد الدليل الوارد لأنه ناف لموضوع المجعول في الدليل الآخر ، وعلى هذا صح القول بان الدليلين إذا كان أحدهما قد أخذ في موضوعه عدم فعلية مفاد الدليل الآخر فلا تعارض بينهما إذ لا تنافي بين الجعلين ويكون أحدهما واردا على الآخر في مرحلة المجعول والفعلية .

ثم إن ورود أحد الدليلين على الآخر يتم – كما عرفت – برفعه لموضوعه ، وهذا الرفع على انحاء :

منها : أن يكون رافعا له بفعلية مجعوله بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيدا بعدم فعلية المجعول في الدليل الوارد .

ومنها : أن يكون رافعا له بوصول المجعول لا بواقع فعليته ولو لم يصل .

ومنها : أن يكون رافعا له بامتثاله ، فما لم يمتثل لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود .

ومثال الأول : دليل حرمة ادخال الجنب في المسجد الذي يرفع بفعلية مجعوله موضوع صحة إجارة الجنب للمكث في المسجد إذ يجعلها إجارة على الحرام ، ودليل صحة الإجارة مقيد بعدم كونها كذلك .

ومثال الثاني : دليل الوظيفة الظاهرية الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل المأخوذ في موضوع دليل القرعة .

ومثال الثالث : دليل وجوب الأهم الذي يرفع بامتثاله موضوع دليل وجوب المهم كما تقدم في مباحث القدرة .

وقد يتفق التوارد من الجانبين ، وبعض انحاء التوارد كذلك معقول ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين ، وبعض أنحائه معقول ويكون أحد الورودين هو المحكم دون الآخر ، وبعض أنحائه غير معقول فيؤدي إلى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين .

فمثال الأول : أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيدا بعدم ثبوت الحكم الآخر في نفسه ، وحينئذ حيث إن كلا من الحكمين في نفسه ولولا الآخر ثابت ، فلا يكون الموضوع لكل منهما محققا فعلا ، وهذا معنى ان التوارد نفذ واخذ مفعوله في كلا الطرفين .

ومثال الثاني : أن يكون الحكم في أحد الدليلين مقيدا بعدم ثبوت حكم على الخلاف ، واما الحكم الثاني فهو مقيد بعدم امتثال حكم مخالف ، ففي مثل ذلك يكون دليل الحكم الثاني تاما ومدلوله فعليا ، وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الأول ، واما دليل الحكم الأول فيستحيل ان ينطبق مدلوله على المورد لأنه ان أريد به اثبات مفاده حتى في غير حال امتثاله فهو مستحيل لان غير حال امتثاله هو حال فعلية الحكم الثاني التي لا يبقى معها موضوع للحكم الأول ، وان أريد به اثبات مفاده في حال امتثاله خاصة فهو مستحيل أيضا لامتناع اختصاص حكم بفرض امتثاله كما هو واضح .

ومثال الثالث : أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيدا بعدم حكم فعلي على الخلاف ، ففي مثل ذلك يكون كل منهما صالحا لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به ، ولما كان من المستحيل توقف كل منهما على عدم الآخر يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كل منهما على الآخر ، ويشملهما احكام التعارض .

وسنتكلم فيما يأتي عن احكام التعارض ضمن عدة بحوث .

<u>الشرح :</u>

الخاتمة في تعارض الأدلة

١- تمهيد .

٢- قاعدة الجمع العرفي .

٣- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية .

٤- حكم التعارض على ضوء الأخبار الخاصة .

تمهيد

مقدمة :

قبل الدخول في البحث نسأل السؤال التالي :

كيف نشأ التعارض والتنافي بين الأدلة الشرعية ؟

الجواب :

في مسألة التعارض بين الأدلة الشرعية يوجد جانب أصولي وفقهي وجانب عقائدي ، نأتي إلى الجانبين :

أولا : الجانب الأصولي والفقهي :

وهو ما سيتم البحث عنه هنا بعد ذلك .

ثانيا : الجانب العقائدي :

قد يستفاد من الجانب العقائدي لنفي عصمة الأئمة عليهم السلام ، فيقال لو كان الأئمة عليهم السلام معصومين لما وقع الاختلاف والتعارض والتنافي بين أقوالهم ، وما دام أن التعارض قد وقع بين أقوالهم فهم عليهم السلام ليسوا معصومين ، فهم مجتهدون كباقي المجتهدين يصيبون ويخطئون ، وعلى هذا الأساس لا بد من أن نبحث مناشئ وقوع التعارض بين الأدلة الشرعية ونبيِّن تلك المناشئ بنحو لا يؤثر على ما تم إثباته في علم العقائد من عصمة الأئمة عليهم السلام .

إذن :

مسألة التعارض بين الأدلة الشرعية لو نظرنا إليها من الجانب الأصولي والفقهي فهذا سيأتي البحث عنه هنا ، ولكن هذا التعارض له لازم لا يمكن قبوله في علم العقائد لو أردنا أن نبقيه على ظاهره ، فلازم التنافي والتعارض بين أقوال الأئمة عليهم السلام والأدلة الواردة عنهم لازم ذلك أنهم ليسوا معصومين ، ولا يمكن الأخذ بهذا اللازم ، لذلك لا بد من أن يفسَّر هذا التعارض بنحو لا يتنافى مع عصمة الأئمة عليهم السلام ، فمن أدلة المنكرين لعصمة الأئمة عليهم السلام وقوع الاختلاف والتنافي والتعارض بين أقوالهم ، فلو كانوا معصومين لما وقع التعارض بينهم ، والتالي باطل لأنه وقع التعارض بين أقوالهم فالمقدَّم مثله باطل أيضا وهو أنهم ليسوا معصومين .

لذلك سنشير إلى هذا البحث في مقدمة بحث التعارض بين الأدلة الشرعية ، وهو أنه كيف نشأ التعارض ، ونبيِّن مناشئ حصول التعارض بنحو لا يؤثر على ما تم بيانه في علم العقائد من أن الأئمة عليهم السلام ثبتت عصمتهم ، فيأتي السؤال التالي :

كيف نشأ التعارض في الأدلة الشرعية ؟

الجواب :

توجد عدة وجوه لكيفية نشوء التعارض ، وأهمها :

الوجه الأول : الجانب الذاتي للتعارض :

كان يوجد بحث في مباحث الظهور في القسم الأول من الحلقة الثالثة ، يوجد ظهور ذاتي وظهور موضوعي ، ونأتي إلى معنى الظهورين :

الظهور الذاتي :

هو الظهور الذي يتأثّر بالفهم الخاص للشخص والإطار الذهني الخاص الذي يحدِّد له معنى اللفظ أو النص ، فعندما تأتي كلمة " شبهة " ويسمعها الأصولي ينتقل ذهنه إلى الشبهة بالمعنى الأصولي وهو الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية ، وإذا سمعها الحكيم ينتقل ذهنه إلى الشبهة الفلسفية ، وإذا سمعها شخص آخر له إطار ذهني خاص فينتقل ذهنه إلى المعنى الذي يتعامل معه ، فكلما اختلف الإطار الذهني اختلف الظهور الذاتي للفظ أو للنص .

الظهور الموضوعي :

هو الظهور القائم على أساس قواعد ومباني اللغة والعقلاء ، فهذه الكلمة لها معنى معيَّن في اللغة أو لها معنى معيَّن في الإطار العرفي والعقلائي العام .

فتأتي الأسئل التالية :

هل الذي يأتي إلى أذهاننا ظهور ذاتي أو ظهور موضوعي ؟

والجواب هو أن ما يأتي إلى أذهاننا هو ظهور ذاتي .

ويترتب على الجواب السابق السؤال التالي :

وإذا كان ما يأتي إلى أذهاننا ظهورا ذاتيا فما هو الدليل على التطابق بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي ؟

إذن :

إذا صار الظهور الذاتي غير الظهور الموضوعي وأنهما قد يتطابقان وقد لا يتطابقان فيكون

المنشأ الأول لوقوع التعارض هو أن هذا التعارض هو تعارض بحسب الظهورات الذاتية لا بحسب الظهورات الموضوعية لكلماتهم ، فإذا نظرنا إلى مقام الثبوت لكلماتهم لا يوجد بينها تنافي ، وأما إذا نظرنا إلى مقام الإثبات لكلماتهم أي ما نفهمه من كلماتهم ففهم الشخص الأول يكون شيئا وفهم الشخص الثاني يكون شيئا آخر فيقع التعارض بين الفهمين الخاصين والظهورين الذاتيين ، نعم كل شخص يعتقد أن فهمه الخاص فهم موضوعي فينسب التعارض إلى الأئمة عليهم السلام مع أن منشأ التعارض هو الفهم الخاص للشخص والظهور الذاتي لكلماتهم ، وليس منشأ التعارض هو الواقع الموضوعي ، فالمنشأ والعامل الأول لوقوع التعارض بين الأدلة الشرعية مرتبط بالجانب الذاتي للتعارض ، فالجانب الذاتي هو ما يفهمه المستنبِط والمجتهد ، وما يفهمه قد يتنافى مع ما يفهمه مجتهد آخر ، وكل مجتهد يرى أن ما فهمه هو الواقع الموضوعي فينسب التعارض إلى الواقع الموضوعي ، ولكن هذا التعارض لا يتنافى مع عصمة الأئمة عليهم السلام لأنه بحسب الواقع الموضوعي لكلماتهم لا يوجد أي تعارض ، فبحسب الواقع الذاتي وما يفهمه المجتهدون من النصوص وقع التعارض .

ومن هنا نشأت النظرية الحديثة القائلة بأن ما يوجد في أذهاننا ليس هو الشريعة بل هو فهم عن الشريعة ، وهذا هو المراد من الظهور الذاتي لا شيء آخر ، وهذه النظرية موجودة في كلمات الأصوليين وأجابوا عليها .

سؤال : هل الحجية تكون للواقع الموضوعي أو للواقع الذاتي ؟

الجواب :

الحجية تكون للواقع الموضوعي ، وما نفهمه هو الواقع الذاتي ، فالواقع غير موجود عند المجتهدين ، وما عندهم هو صورة حاكية عن الواقع ، والحجية للواقع ولكننا نجعلها للصورة الموجودة عندنا عن الواقع ، والأئمة عليهم السلام التفتوا إلى هذا الأمر فأعطوا قواعد لحل التعارض الواقع بين أفهام المجتهدين .

الوجه الثاني : نسخ الأحكام :

جملة من التعارض ليس تعارضا بل هو نسخ ، ومرّ في الحلقة الثانية معاني النسخ ، فيوجد نسخ حقيقي ونسخ مجازي ، والنسخ المجازي هو انتهاء أمد الحكم ، وهو أن الحكم في مقام الثبوت كان له أمد معيَّن ، ولكن في مقام الإثبات لم تُبَيَّنْ محدوديّته بزمان حتى يُعْطَى هيبة وعظمة للحكم لأن المكلف إذا علم بأن هذا الحكم سينتهي أمده فلا يهتم به ، ففي مقام

الإثبات يُجْعَلُ الحكم مطلقا من حيث الزمان ، وعندما يأتي المشرّع بعد سنوات فإنه يبيّن أن أمد الحكم السابق قد انتهى ، وهذا لا يتنافى مع عصمة الأئمة عليهم السلام ، ولكن هذا المطلب لكي يتم مبني على أصل لا بد أن نحقّقه في علم الكلام ، وهو هل أن الأئمة عليهم السلام مشرِّعون أو غير مشرِّعين ، فإذا قلنا إن التشريع انتهى بعصر النبي صلى الله عليه وآله فهذا النوع من النسخ يعقل في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، وإذا قلنا إن عصر التشريع يمتد بامتداد عصر الأئمة عليهم السلام فهذا النوع من النسخ معقول أيضا ، وإن بنينا على النظرية الأولى وهي أن التشريع ينتهي بانتهاء عصر النبوة فهذا المنشأ والعامل لا يفيدنا في رفع التعارض بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام ، وإن بنينا على النظرية الثانية وهي أن التشريع يمتدّ بامتداد عصر الأئمة عليهم السلام فهذا العامل ينفعنا لرفع التعارض بين روايات الأئمة عليهم السلام ، والسيد الشهيد من القائلين بالنظرية الأولى لا بالنظرية الثانية .

إن تغيّر أحكام الشريعة عن طريق النسخ يكون أحد العوامل التي تؤدي للتعارض بين الأحاديث ، ولكن التعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرته في روايات النبي صلى الله عليه وآله ولا تعمّ روايات الأئمة عليهم السلام ، وبرهانه يأتي في علم الكلام من أن عصر التشريع ينتهي بانتهاء عصر النبي صلى الله عليه وآله وأن روايات الأئمة عليهم السلام ليست إلا بيانا لما شرّعه النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام وبيانا لتفاصيل الأحكام ، فالأئمة عليهم السلام ليسوا مشرِّعين .

إذن :

الوجه الثاني وهو نسخ الأحكام ينفع في رفع التعارض في روايات الأئمة عليهم السلام بناء على النظرية القائلة بأن عصرهم عصر التشريع وأنهم مشرِّعون ، ولا ينفع بناء على النظرية القائلة بأن عصرهم عليهم السلام ليس عصر التشريع وأنهم ليسوا مشرِّعين .

الوجه الثالث : ضياع القرائن :

كثير من القرائن ضاعت علينا ، وضياع القرائن له أسباب كثيرة في التاريخ ، من هذه الأسباب ضياع الكثير من الكتب الروائية ، ومن الأسباب أن علماءنا السابقين في صدر عصر الغيبة حينما أرادوا كتابة الموسوعات الحديثية كانوا يعلمون بوجود دس وتزوير في الكتب فنقَّحوا الأحاديث ، وفي هذا التنقيح ضاعت مجموعة من الروايات الصحيحة ، ومن الأسباب تقطيع الروايات ووضع أجزائها في الأبواب المختلفة ، وبسبب التقطيع ضاعت القرائن السياقية ،

فظاهر الروايات التعارض بسبب ضياع القرائن ، ومع وجود القرائن لا يوجد تعارض بينها .

أمثلة :

الرواية الأولى :

الحديث الوارد في مسألة ولاية الأب في التصرف في مال الصغير كما يريد الأب مطلقا ، والحديث هو : " أنت ومالك لأبيك " ، وهناك روايات تقول بأن الأب لا يجوز له أن يتصرف في مال الصغير إلا بمقدار حاجة الأب ، فالحديث فيه موجبة كلية ، والأحاديث فيها سالبة جزئية ، فيقع التنافي بين المطلبين ، وهنا القرينة في الحديث مفقودة لأن القرينة تبيِّن بأنه لا توجد موجبة كلية ، ففي الواقع ليست موجبة كلية ، ومع وجود هذه القرينة لا يوجد تعارض ، فتكون النتيجة أنه لا يجوز للأب أن يتصرف في مال الصغير إلا بمقدار حاجة الأب .

وسائل الشيعة للحر العاملي ج١٢ص١٩٦-١٩٧ح٨ :

عن محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن الحسين ابن أبي العلا قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : ما يحل للرجل من مال ولده ؟ قال : قوته " قوت خ " بغير سرف إذا اضطر إليه . قال : فقلت له : فقول رسول الله صلى الله عليه وآله للرجل الذي أتاه فقدّم أباه فقال له : أنت ومالك لأبيك . فقال : إنما جاء بأبيه إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال : يا رسول الله هذا أبي وقد ظلمني ميراثي عن أمي . فأخبره الأب أنه قد أنفقه عليه وعلى نفسه . وقال : أنت ومالك لأبيك . ولم يكن عند الرجل شيء ، أو كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبس الأب للابن ؟!

فالإمام عليه السلام حاول أن ينبّه في هذه الرواية أن الحديث المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله قد جُرِّدَ من سياقه وما كان يحتفّ به من القرائن التي يتغيّر على أساسها المدلول فإن قوله : " أنت ومالك لأبيك " لو كان قد صدر مجرَّدا عن ذلك السياق أمكن أن يكون دليلا على الحكم الشرعي وهو ولاية الأب على أموال ابنه ، ولكن حينما يُنْظَرُ إليه في ذلك السياق لا يعدو أن يكون مجرّد تعبير أدبي وأخلاقي ، وهذا الحكم حكم أخلاقي لا حكم شرعي لوجود القرينة ، والحكم الشرعي هو أن يتصرف الأب في مال ابنه بغير سرف إذا اضطر إليه ، فهو أبو المدّعي ، فهل الرسول صلى الله عليه وآله يحبس الأب لأجل الولد ؟!

الرواية الثانية :

يأتي شخص للإمام الرضا عليه السلام ويقول : إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم قال : إن الله خلق آدم على صورته .

وهذا معناه أن الله سبحانه جسم لأنه خلق آدم على صورته أي صورة الله سبحانه ، فتكون رواية دالة على تجسيم الله سبحانه ، والإمام الرضا عليه السلام بيّن القرينة على أن ليس هذا هو المقصود كما في الرواية التالية .

التوحيد للشيخ الصدوق ص١٥٢-١٥٣ح١١ :

حدثنا أحمد بن زياد بن جعفر الهمداني رحمه الله ، قال : حدثنا علي ابن إبراهيم بن هاشم ، عن أبيه ، عن علي بن معبد ، عن الحسين بن خالد ، قال : قلت للرضا عليه السلام : يا ابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن الله خلق آدم على صورته ، فقال : قاتلهم الله ، لقد حذفوا أول الحديث ، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مر برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح الله وجهك ووجه من يشبهك ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك ، فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته .

فالمعنى المراد هو أن الله خلق آدم على صورة هذا الرجل ، والدال على ذلك القرينة الموجودة في الرواية ، والحكم حكم أخلاقي بأن لا نذم وجه أي إنسان لأن الله خلق آدم على صورة كل إنسان ، والفرق أن أحدهما عيونه كبيرة والآخر عيونه صغيرة ، وأحدهما أنفه دقيق صغير والآخر أنفه كبير ، وهكذا في باقي الملامح .

والمشكلة تأتي في الفقه ولكن يمكن حل المشكلة بظهور أو شهرة أو إجماع أو أصل عملي ، ولكن المشكلة الكبيرة تأتي في العقائد ، لذلك تأتي أهمية العقل في مباحث العقائد .

أقسام القرائن :

القرائن على قسمين :

القسم الأول : قرائن حالية أو لفظية :

يمكن نفي القرينة بأصالة عدم القرينة .

القسم الثاني : قرائن عقلائية ارتكازية :

وقد لا يلتفت إليها الشخص ، مثلا يأخذ الرواية ويفهمها ضمن الإطار الخاص الموجود في ذهنه ، ولكن لا يلتفت إلى أن هذا هو إطاره الذهني الخاص ، وهي ارتكازات عقلائية مغفول عنها ، وحينما ينقل الرواية لا ينقل هذه الارتكازات العقلائية مع الرواية ، فتصل الرواية بدون

الارتكازات العقلائية الموجودة في زمان الراوي ، ونفس هذه الرواية بعد زمن إذا أتت في إطار ارتكاز عقلائي آخر فيكون لها معنى آخر .

وهذا بيان لمصداق من مصاديق الجانب الذاتي للتعارض ، والارتكازات العقلائية متغيِّرة من مجتمع إلى مجتمع آخر ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى ومن زمن إلى زمن آخر ، فإذا شككنا بوجود قرينة في كلام المعصوم عليه السلام وأن الناقل للرواية لم ينقل هذه القرينة إلينا فلا يمكن نفيها بأصالة عدم القرينة ، وشهادة الراوي ليست شهادة إثباتية بل شهادة سلبية على أنه لا توجد قرينة ، وأصالة عدم القرينة يمكن أن ننفي بها القرائن الملتفت إليها لا القرائن غير الملتفت إليها، لذلك فالسيد الشهيد يقول بأن القرائن المتصلة إذا كانت ارتكازية وشككنا في أنها كانت موجودة والسائل فهم الرواية ضمن الارتكاز العقلائي فلا يمكن أن ننفي تلك القرينة الارتكازية بأصالة عدم القرينة المتصلة ، نعم إذا شككنا في أن القرينة لفظية أو حالية فيمكن نفيها بأصالة عدم القرينة ، وهذا مورد من موارد اختلاف السيد الشهيد مع المشهور من الأصوليين ، فالسيد الشهيد لا يقبل أصالة عدم القرينة المتصلة مطلقا بل يقبلها في مورد الشك في القرينة اللفظية والقرينة الحالية ، ولا يقبلها في مورد الشك في وجود القرينة العقلائية الارتكازية ، ففي مورد الشك في وجود الارتكاز العقلائي تكون الرواية مجملة ، فكثير من التعارضات منشؤها الارتكازات العقلائية التي تحتفّ بكلام المعصوم عليه السلام ، فيفهمه شخص بنحو لأن عنده ارتكازا عقلائيا ، ويفهمه شخص آخر بنحو آخر لأن عنده ارتكازا عقلائيا آخر ، فيتصوّرون بأنه يوجد تعارض بين كلام المعصومين عليهم السلام مع أنه ليس تعارضا بين كلام المعصومين عليهم السلام بل هو تعارض بين الأطر الذهنية المختلفة عند الأشخاص ، فهذا التعارض لا يرجع إلى التعارض في الواقع الموضوعي لكلمات المعصومين عليهم السلام .

الوجه الرابع : نقل الروايات بالمعنى :

توجد هذه المشكلة في الفقه والعقائد ، كثير من الروايات نقلت إلينا بالمعنى ، وهؤلاء الرواة ثقافتهم اللغوية والنحوية والعلمية والفقهية والفكرية والكلامية مختلفة ، فعندما يسمع المعصوم عليه السلام فإنه ينقل ما فهمه في قوالب جديدة ، فكلما كان أدق في علوم اللغة والفقه والمعارف كان يصوغ المعنى بنحو أقرب إلى كلام المعصوم عليه السلام ، وهذا يفتح لنا بابا في مسألة قبول الرواية وعدم قبولها من الرواة ، فلا بد أن نحقق في أمر الراوي من حيث اطلاعه على اللغة والفقه والكلام والعلوم الأخرى ، وكلما ازددنا بعدا عن عصر التشريع كلما ازدادت

هذه المشكلة ، ولهذا السبب زادت المباحث في علم الأصول وعلم الفقه وعلم الرجال وغيرها لحل المشاكل الجديدة التي ظهرت عبر العصور ، وهذه المشاكل لم تكن موجودة عند العلماء القريبين من عصر الغيبة الصغرى لأن معاني الألفاظ والارتكازات العقلائية ومتون الروايات كانت موجودة عندهم ، وهذه جميعا ضاعت علينا ، وهذا عامل آخر لوقوع التعارض بحسب الظاهر بين الروايات ، وهو تصرف الرواة في ألفاظ المعصوم عليه السلام ونقل كلامه عليه السلام بالمعنى لا بنفس الألفاظ ، ولو كنا نأخذ نفس لفظ المعصوم عليه السلام ونضعه إلى جنب نفس لفظ المعصوم الآخر لما كان يوجد تعارض بينهما ، ولكن الراوي الأول نقل لفظ المعصوم بمعنى والراوي الثاني نقل لفظ المعصوم بمعنى آخر فوقع التعارض بين المعنيين لا بين اللفظين ، وذها التعارض لا يؤثر على عصمة الأئمة عليهم السلام .

الوجه الخامس : التّدرّج في البيان :

وهذا من العوامل الأساسية لوقوع التعارض ، وهو أن الأئمة عليه السلام كانوا يتدرّجون في بيان الأحكام ، فيلحظون الظروف الموضوعية للحكم وأن هذا الحكم هل يبيَّن بكامل حدوده وتفاصيله أو يبيَّن منه حدّ ولا يبيَّن منه حدّ آخر ، وتستجدّ مشكلة وهي إخفاء البيان عن وقت الحاجة ، فإذا توجد حاجة فكيف لا يبيِّن الإمام عليه السلام ، فنفس الحالة التي وجدناها في عصر النبوة من التّدرّج في بيان الأحكام الشرعية نجدها موجودة أيضا في عصور الأئمة عليهم السلام لظروف موضوعية ومبررات واقعية ، فهم عليهم السلام التزموا بطريقة التدرج في بيان الأحكام الشرعية ، فقد يبيِّن الإمام السابق الحكم بنحو مجمل مطلق ، ولكن بعد ذلك الإمام اللاحق يفصِّل الحكم ، فيقع تعارض بين الكلامين حيث نجد أن كلام المعصوم السابق مطلق وكلام المعصوم اللاحق مقيَّد ، وهذه ظاهرة واضحة في حياة الأئمة عليهم السلام مع أصحابهم ورواة أحاديثهم يلحظها كل من يدرس الأحاديث ، وقد تلحظ هذه الحالة في الحديث الواحد حيث يبيِّن الإمام عليه السلام الحكم الشرعي أوّلا على نحو الإيجاز ويسكت عن التفاصيل لولا إلحاح السائل بعد ذلك وتصدّيه بنفسه لفهم حدود الحكم ودقائقه .

الكافي للشيخ الكليني ج٤ ص ٣٤٤ ح١

عن عيص بن القاسم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير والقفازين وَكُرِهَ النّقاب . وقال : تسدل الثوب على وجهها . قلت : حد

ذلك إلى أين ؟ قال : إلى طرف الأنف قدر ما تبصر .

" تسدل الثوب على وجهها " مطلق ، و " إلى طرف الأنف " مقيَّد ، ولو لم يسأل السائل عن حد ذلك لما بيّن الإمام عليه السلام .

مطلب عقائدي :

ونشير إلى مطلب آخر يأتي في العقائد وهو أن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يجيبون السائل بقدر ما يتحمّل على حسب مقدار عقله وعلمه ومستواه الفكري .

الكافي ج ١ ص ٢٣ ح ١٥ :

عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ما كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قط ، وقال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم .

الكافي للشيخ الكليني ج ١ ص ٩١ ح٤ :

عن عبد العزيز بن المهتدي قال : سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال : كل من قرأ قل هو الله أحد وآمن بها فقد عرف التوحيد . قلت : كيف يقرؤها ؟ قال : كما يقرؤها الناس . وزاد فيه كذلك الله ربي [كذلك الله ربي] .

التوحيد للشيخ الصدوق ص ١٤٦ ح ١٤ :

عن هشام بن سالم قال : دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي : أتنعت الله ؟ فقلت : نعم . قال : هات . فقلت : هو السميع البصير . قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون . قلت : فكيف تنعته ؟ فقال : هو نور لا ظلمة فيه ، وحياة لا موت فيه ، وعلم لا جهل فيه ، وحق لا باطل فيه . فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد .

وهذان بيانان للإمام عليه السلام بحسب مراتب السائلين ومراتب الرواة ، فالتدرج في البيان ليس بسبب أن الأئمة عليهم السلام لا يريدون أن يبيّنوا بل بسبب أن السائل لا يتحمّل تفاصيل المطلب أو دقّة المطلب ، لذلك يُتَصَوَّرُ أنه يوجد تعارض .

الوجه السادس : التّقيّة :

كثير من الأمور التي بيّنها الأئمة عليهم السلام لا فقط ينظرون إلى السلطة الحاكمة بل كانوا ينظرون إلى الوضع العام الموجود في المجتمع والمذاهب التي تحكم المجتمع ، فكان الأئمة عليهم السلام يريدون أن يحفظوا موقعهم كقادة وهداة في الأمة ، والحكمة تقتضي أن لا يبيّن

الأئمة كل ما عندهم .

الخلاصة :

كان الكلام عن العوامل التي تؤدي إلى نشوء التعارض بين الروايات الواصلة إلينا من المعصومين عليهم السلام ، ووصلنا إلى الوجه السادس وهو التقية التي كان لها اثر كبير في تعارض الأدلة الشرعية الواردة عنهم عليهم السلام ، وهذه الروايات متعارضة بظاهرها ، ولكنها ليست متعارضة في مقام الثبوت بل متعارضة في مقام الإثبات ، فهم عليهم السلام ذكروا هذه الكلمات المتعارضة بظاهرها لمصلحة من المصالح ، تارة يقول الإنسان شيئا وهو لا يعلم أن كلامه يتعارض مع كلامه السابق أو كلام شخص آخر ، وهذا لازمه عدم العلم وعدم العصمة، وتارة يقول كلاما وهو يعلم أن هذا الكلام يتعارض مع كلام قاله سابقا أو مع كلام شخص آخر فيقوله لمصلحة ، وهذا لا يدل على عدم العلم وعدم العصمة ، وإنما يدل على عدم العلم وعدم العصمة إذا لم يكن المتكلم يعلم أن كلامه ينافي كلامه الآخر أو كلام متكلم آخر .

إذن :

في التقية يوجد تعارض ظاهري مقصود من قِبَلِ الأئمة عليهم السلام ، وهذا لا يتنافى مع علمهم بوجود التعارض وبالتالي لا يتنافى مع عصمتهم ، ولسلوك التقية من الأئمة عليهم السلام كان له عوامل ، منها حفظ حياة أصحابهم ، فكانوا عليهم السلام يبيّنون المطالب لأصحابهم الذين كانوا ينقلون تلك المطالب ، فلو كانوا عليهم السلام يبيّنون لهم الحقّ لعرف أعداءهم أنهم على مذهب الأئمة عليهم السلام فيحبسونهم أو يقتلونهم ، وأما لو قال الصحابي مقالة غير المعصوم عليه السلام فلا ينكشف أنه على مذهب أهل البيت عليهم السلام ، والسلطة الحاكمة قد لا تستطيع أن تفعل شيئا للقائد أو لا تفعل له شيئا لمصلحة فتأتي إلى الأتباع لأن الرأس يتحرك من خلال الأتباع والمؤيدين والرواة والملتفين حول المذهب وتقبض على الأتباع حتى لا يتحرك القائد في وسط الأمة ، ووردت روايات في مدح زرارة وغيره الذين بفضلهم بقي هذا المذهب .

وسائل الشيعة ج١٨ ص١٠٤ ح٢٠ :

عن ابن أبي عمير عن إبراهيم بن عبد الحميد وغيره قالوا : قال أبو عبدالله عليه السلام : رحم الله زرارة بن أعين ، لولا زرارة ونظراؤه لاندرست أحاديث أبي عليه السلام .

وسائل الشيعة ج١٨ ص١٠٤ ح٢١ :

عن سليمان بن خالد قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : ما أجد أحدا أحيى ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام إلا زرارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد ابن معاوية العجلي ، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط هذا ، هؤلاء حفّاظ الدين وأمناء أبي عليه السلام على حلال الله وحرامه ، وهم السابقون إلينا في الدنيا ، والسابقون إلينا في الآخرة .

ومن أجل حفظ حياة الأصحاب وردت روايات تذمهم كما في الروايات التي تذم زرارة ، فعند السلطة الحاكمة لا يكونون على مذهب أهل البيت عليهم السلام طالما أن الأئمة عليهم السلام يذمونهم .

وسائل الشيعة ج٨ ص١٨٥ ح١١ :

عن عبدالله بن زرارة قال : قال لي أبو عبدالله عليه السلام : اقرأ مني على والدك السلام ، وقل : إنما أعيبك دفاعا مني عنك ، فإن الناس والعدوّ يسارعون إلى كل من قرّبناه وحمدناه مكانه بإدخال الأذى فيمن نحبّه ونقرّبه ، . . . .

فبعض الروايات المتعارضة أوقعها الأئمة عليهم السلام عن علم وقصد بسبب التقية ، وهذا عامل من العوامل .

الوجه السابع : جواب الإمام عليه السلام حسب مذهب السائل :

وعامل آخر وهو أنهم عليه السلام كانوا ينقلون مطالب ويقولون قال فلان وفلان لأن السائل كان متّبعا لمذهب آخر فيجيبونه على رأي مذهبه ، ولكن الراوي يفهمها بأنها من كلماتهم عليهم السلام .

والمتتبّع لحياة الأئمة عليهم السلام يلاحظ أنهم كانوا حريصين كل الحرص على كسب الثقة والاعتراف لهم بالمكانة العلمية والدينية المرموقة من مختلف الفئات والمذاهب التي نشأت داخل الأمة الإسلامية ، فيحاولون الحفاظ على موقعهم القيادي في الأمة وإن كلّفهم ذلك بعض التنازلات لكي يؤدوا بذلك دورهم الصحيح وبيان ثقلهم التشريعي والمرجعي الذي تركه لهم النبي صلى الله عليه وآله في الأمة ، فيقولون خلاف الحق تقية أو لا يبيّنون الحق على ما هو عليه لكي يحفظوا حياتهم وحياة أصحابهم المخلصين ، وكذلك ما يلاحظ في بعض الأحيان من أنهم يحرصون على نسبة ما يفتون به ورفعه إلى النبي صلى الله عليه وآله مسنَدا عن آبائهم لأن الأمة كانت تنظر إليهم أنهم علماء مجتهدون والحجية تكون لقول النبي صلى الله عليه وآله فكانوا

يراعون ذلك ، وهكذا يمكن تفسير ظاهرة التقية في أحاديث الأئمة عليهم السلام بما يتّضح معه السبب لشيوعها في الروايات مع أن أكثرها تتكفّل مسائل فقهية بعيدة عن شؤون الخلافة، فالتقية لم تكن دائما من السلطة الحاكمة بل كانت أيضا من الطبقات الاجتماعية التي كانت تؤمن بمذهب آخر ، وقد بلغ الأمر بالأئمة عليهم السلام في التقية لا من الحكام فحسب بل من الأمة أيضا بحيث جعلوا مخالفة العامة والمذاهب الأخرى مقياسا لترجيح إحدى الروايتين المتعارضتين ، وفي فهم مباني التقية ومعرفة الرواية التي تكون من باب التقية نحتاج إلى معرفة فقه المذاهب الأخرى في أزمنة المعصومين عليهم السلام ، فنحتاج إلى معرفة الظروف العامة التي قيلت فيها الرواية والفقه الموجود في زمان الرواية ومستوى الراوي .

وسائل الشيعة ج٤ ص٨٩٧ ح١٠ :

عن أبي بصير قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القنوت ، فقال : فيما يُجْهَرُ فيه بالقراءة . قال : فقلت له : إني سألت أباك عن ذلك فقال : في الخمس كلها . فقال : رحم الله أبي إن أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحق ثم أتوني شكّاكا فأفتيتهم بالتقية .

وسائل الشيعة ج١١ ص٤٨٢ – ٤٨٣ ح٢ :

عن معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس ؟ قلت : نعم ، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج ، إني أقعد في المسجد فيجيء الرجل فيسألني عن الشيء ، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون ، ويجيء الرجل أعرفه بمودّتكم فأخبره بما جاء عنكم ، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدرى من هو ، فأقول : جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا ، فَأُدْخِلُ قولكم فيما بين ذلك . قال : فقال لي : اصنع كذا فإني كذا أصنع .

الوجه الثامن : ملاحظة ظروف الراوي :

لا بد من الاعتناء بأن الراوي ما هي ظروفه وما هي الملابسات التي أدّت به إلى أن يسأل هذا السؤال ، والرواية مرويّة عمّن من الأئمة عليهم السلام .

مثال :

حرمة مشاهدة التلفاز مطلقا وحرمة اقتناء التلفاز لأنه في السابق كان التلفاز لا يستعمل إلا في الفساد والإفساد ، فهناك ظروف وشروط تحيط بهذه الفتوى ، وإذا سمعنا الفتوى بدون الظروف والشروط المحيطة بها نستغرب منها ، والآن للتلفاز استعمالان ، فالحكم هو الجواز

بشرط استعماله بمشاهدة الأمور المحلَّلة ، والحرمة إذا استعملت في مشاهدة الأمور المحرّمة .

فكثير من الأحكام التي بيّنها الأئمة عليهم السلام كان لها ظروف وشروط وخصوصا ظروف الراوي ، فيعطي الإمامُ الراويَ السائلَ جوابا خاصا له وليس الحكم لجميع الناس ، فالراوي قد ينقل الحكم مطلقا ، وحينما نأتي إلى الروايتين نجد أنهما متعارضتان .

وسائل الشيعة ج٩ ص ٢٦٦ ح٥ :

عن أبي أيوب قال : حدثني سلمة بن محرز أنه كان يتمتع حتى إذا كان يوم النحر طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم رجع إلى منى ولم يطف طواف النساء ، فوقع على أهله فذكره لأصحابه فقالوا : فلان قد فعل مثل ذلك . فسأل أبا عبدالله عليه السلام فأمره أن ينحر بدنة. قال سلمة : فذهبت إلى أبي عبدالله عليه السلام فسألته فقال : ليس عليك شيء . فرجعت إلى أصحابي فأخبرتهم بما قال لي ، قال : فقالوا : اتقاك وأعطاك من عين كدرة . فرجعت إلى أبي عبدالله عليه السلام فقلت : إني لقيت أصحابي فقالوا : اتقاك ، وقد فعل فلان مثل ما فعلت فأمره أن ينحر بدنة . فقال : صدقوا ، ما اتّقيتك ، ولكن فلان فعله متعمدا وهو يعلم ، وأنت فعلته وأنت لا تعلم ، فهل كان بلغك ذلك ؟ قال : قلت : لا ، والله ما كان بلغني . فقال : ليس عليك شيء .

الوجه التاسع : الدّسّ والتّزوير :

الوضّاعون للأحاديث كثيرون ، كانوا يضعون الأحاديث على النبي صلى الله عليه وآله وعلى الأئمة عليهم السلام .

الاعتقادات في دين الإمامية للشيخ الصدوق ص١١٨ :

وقد كُذِبَ على رسول الله صلى الله عليه وآله على عهده حتى قام خطيبا فقال : أيها الناس ! قد كثرت الكذابة عليّ ، فمن كذب عليّ متعمدا فليتبوّأ مقعده من النار . ثم كُذِبَ عليه من بعد .

نهاية الدراية للسيد حسن الصدر ص٢٤ :

ما روي عن أبي عصمة نوح ابن أبي مريم المروزي أنه قيل له : من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة ، وليس عند أصحاب عكرمة

هذا ؟ فقال : إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد بن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة .

الغدير للشيخ الأميني ج٥ ص٢٧٦ :

قد ذكر الحاكم وغيره من شيوخ المحدثين : إن رجلا من الزّهّاد انتدب في وضع أحاديث في فضل القرآن وسوره ، فقيل له : لم فعلت هذا ؟ فقال : رأيت الناس زهدوا في القرآن فأحببت أن أرغّبهم فيه . فقيل : فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : من كذب عليّ متعمدا فليتبوأ مقعده من النار . فقال : أنا ما كذبت عليه إنما كذبت له .

بحار الأنوار ج٢ ص٢٤٩-٢٥٠ ح٦٢ :

عن اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن أن بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر فقال له : يا أبا محمد ! ما أشدّك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا ، فما الذي يحملك على رد الأحاديث ؟ فقال : حدّثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبدالله عليه السلام يقول : لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة ، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي ، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وآله ، فإنا إذا حدّثنا قلنا : قال الله عز وجل ، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله . قال يونس : وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم فعرضتها بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبدالله عليه السلام وقال لي : إن أبا الخطاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام ، لعن الله أبا الخطاب ، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإنا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة ، إنا عن الله وعن رسوله نحدّث ، ولا نقول : قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا ، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا ، وكلام أوّلنا مصداق لكلام آخرنا ، وإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه وقولوا : أنت أعلم وما جئت به ، فإن مع كل قول منا حقيقة وعليه نور ، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك قول الشيطان .

الوجه العاشر :

الموضوع الذي ذكر له حكم شرعي في القرآن الكريم والروايات الشريفة تارة شرائط هذا الموضوع معيّنة من قبل الشارع .

مثال :

المكلف الذي وجب عليه الحج هو المكلف بشرط الاستطاعة .

فيأتي السؤال التالي :

المعصوم عليه السلام عندما يجعل موضوعا لحكم شرعي أو يبيّن موضوعا لحكم شرعي هل يوجد تحت نظره الشريف الشرائط الزمانية والمكانية والاقتصادية والسياسية الاجتماعية المحيطة بالموضوع أو لا يوجد ؟

مثال :

الموضوعات كإحياء الأرض واستخراج المعادن وتشريح الجثة وتكثير النسل تترتب عليها أحكام كجواز إحياء الأرض وجواز استخراج المعادن وحرمة تشريح الجثة واستحباب تكثير النسل .

لو جئنا إلى زمن الأئمة عليهم السلام قالوا يحرم تشريح الجثة – وهو التمثيل بالجثة – ولو بالكلب العقور ، فهل الإمام عليه السلام قال بحرمة تشريح الجثة في ذاته أعم من أن تكون له منفعة أو لا تكون له منفعة أو قال بالحرمة لأن علم الطب في زمانهم عليهم السلام لا يستطيع أن يستفيد من علم التشريح ؟

الأئمة عليهم السلام بيّنوا الحكم بنحو الإطلاق ، وتوجد للموضوعات شرائط ، فتشريح جثة إنسان مسلم شرائطه انتفت وصرنا إلى شرائط جديدة علمية وزمانية ومكانية فتشريح جثة إنسان واحد يمكن أن يساهم في إنقاذ خمسين إنسان ، لا من باب الأهم والمهم والعنوان الثانوي ، فإذا شرائطه اختلفت فالتشريح لا يكون موضوعا للحرمة بل يكون موضوعا لحكم آخر ، فالموضوع في زماننا تغيّر إلى موضوع آخر وشرائط جديدة ، وهكذا لا نمس " حلال محمد حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة " ، وهذا من قبيل السفر والحضر ، فالمكلف تجب عليه الصلاة تماما وشرطه الحضر ، والمكلف تجب عليه الصلاة قصرا وشرطه السفر ، فالحكم الشرعي ثابت ولكن الموضوع والشرط تغير ، وإذا تغيّر الموضوع تغيَّر الحكم ، فالتشريح مع الشرائط السابقة حرام ، والتشريح مع الشرائط الجديدة جائز .

إذن :

هذه مجموعة من العوامل التي تؤدّي إلى وقوع التعارض بين الروايات .

وبعد هذه المقدمة عن العوامل التي أدّت إلى التعارض ندخل إلى مباحث الكتاب :

ما هو التعارض المصطلح ؟

تارة نبحث في المراد من التعارض لغة ، وهذا خارج عن محل الكلام ، وتارة أخرى نبحث في المراد من التعارض اصطلاحا ، وهذا هو الذي وقع فيه النقاش بين الأصوليين حيث عرّفه الشيخ الأنصاري بتعريف ، وعدل صاحب الكفاية عن ذلك التعريف إلى تعريف آخر وذكر وجه العدول ، وأيّد المحقق النائيني تعريف الشيخ الأنصاري ، ولا ندخل في تفصيلات ذلك .

والسيد الشهيد يقول بأن التعارض الاصطلاحي هو التنافي بين مدلولي الدليلين ، وذكرنا سابقا أنه يوجد للحكم مقامان : مقام الثبوت ومقام الإثبات ، ومقام الثبوت يتكوّن من ثلاثة عناصر : عنصر الملاك أي المصلحة والمفسدة ، وعنصر الإرادة أي الحب والبغض ، وعنصر الجعل واعتبار الشارع ، ومقام الإثبات ليس هو الجعل والاعتبار بل هو كاشف في الأعم الأغلب عن عنصر الجعل والاعتبار من مقام الثبوت ، وإذا تم مقام الإثبات تأتي مرحلة وصول الحكم إلى المكلف ثم مرحلة التنجّز ثم مرحلة المجعول وهو فعلية الحكم ثم مرحلة الامتثال ، وعندما نأتي إلى الدليل في مقام الإثبات نرى أن مفاده ومدلوله هو الكشف عن الجعل الشرعي الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت .

إذا جاء دليل قال : " ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ، فهذا يكشف لنا عن أن الشارع له جعل واعتبار وهو أن المستطيع يجب عليه الحج ، وإذا افترضنا أنه جاء دليل آخر يقول : يحرم الحج على المستطيع ، فهذا يكشف عن أن الشارع له جعل واعتبار وهو أن المستطيع يحرم عليه الحج ، متعلَّق الحكم هو واحد وهو الحج ، والدليل الأول يقول بوجوب الحج ، والدليل الثاني يقول بحرمة الحج ، ولا يقع التنافي في عالم الاعتبار لأن الاعتبار سهل المؤونة ، ويقع التنافي بين الجعلين بلحاظ مبادئ الحكم ، فكل جعل يكشف عن الإرادة التي تكشف عن الملاك ، والمصالح والمفاسد أمور تكوينية ، ولا تجتمع المصلحة والمفسدة في عمل واحد وهو الحج ، وإرادة الفعل وإرادة عدم الفعل أمر تكويني ، فلا تجتمع الإرادتان على فعل واحد وهو الحج ، ومبحث التعارض من أسسه الموضوعية هو أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، وإذا لم نقبل هذا الأصل الموضوعي فكثير من أحكام التعارض سيتخلخل وضعها الأصولي لأن أصلها الموضوعي هو أن الأحكام تكشف عن مصالح ومفاسد واقعية تكوينية ، وبلحاظ المصالح والمفاسد التكوينية الواقعية يقع تعارض وتنافي بين الدليلين ، وهكذا يتبيّن أن التنافي لا يكون بين الدليلين ولا بين المدلولين ولا بين الاعتبارين بل يكون بين لوازم المدلولين

أي مبادئ الحكم ، فالجعل له مدلول مطابقي وله مدلول التزامي ، ومدلوله الالتزامي هو مبادئ الحكم وهي الملاك والإرادة .

إذن :

التعارض هو التنافي بين الجعلين ، وهذا تنافي بالعَرَض ، والتنافي بالذات يكون بين مبادئ الحكمين من الملاك والإرادة .

سؤال : مدلول الدليل هل هو الفعلية أو الامتثال ؟ فهل الدليل يكشف عن أن الحكم فعلي ؟ وهل يكشف عن أن الحكم يجب أن يُمْتَثَلَ ؟

الجواب :

مدلول الدليل ليس هو الفعلية ولا الامتثال ، فمدلول الدليل هو أنه يوجد جعل ، ويدرك العقل أن الجعل ما دام أنه صادر ممن له حق الطاعة فإنه يدخل في العهدة ، والعقل العملي يقول أيها المكلف يجب أن تمتثل وتأتي بالفعل إذا كان الفعل واجبا ويجب أن تتركه إذا كان حراما .

إذن :

التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين ، وحيث إن مدلول كل دليل وما يكشف عنه الدليل هو الجعل فالتعارض المصطلح هو التنافي بين الجعلين والاعتبارين بما للاعتبارين من مبادئ يكشفان عنها ، والتنافي بين الفعليتين ليس تعارضا ، والتنافي بين الامتثالين ليس تعارضا بل هو تزاحم .

مثال التنافي بين الفعليتين :

إذا قال الشارع إذا كنت واجدا للماء توضأ وإذا كنت فاقدا للماء تيمم ، من حيث الجعل لا يوجد تنافٍ لأن متعلَّق كل منهما يختلف عن الآخر فالأول متعلَّقه الوضوء والثاني متعلَّقه التيمم ، ومن حيث الفعلية يوجد بينهما تنافٍ ، ومعنى التنافي بينهما هو أنه لا يمكن أن يجتمع موضوعهما معا لأنه إذا كان واجدا للماء فيستحيل أن يكون فاقدا للماء ، وإذا كان فاقدا للماء فيستحيل أن يكون واجدا للماء ، فتستحيل فعلية الحكمين معا لاستحالة اجتماع وتحقّق وفعلية موضوعهما معا ، فهنا لا يوجد تنافٍ بين الجعلين بل يوجد تنافٍ بين الفعليتين .

مثال التنافي بين الامتثالين :

قد لا يوجد تنافٍ بين الجعلين ولا تنافٍ بين المجعولين فكلاهما فعلي بل يوجد تنافٍ بين

الامتثالين ، كما في التّرتّب من الطرفين ، فالأول يقول امتثلني إن لم تمتثل الثاني ، والثاني يقول امتثلني إن لم تمتثل الأول ، ولا يوجد تنافٍ بين الجعلين لأن موضوعهما مختلف ، فالجعل الأول يقول أنقذ الغريق الأول ، وموضوعه الغريق الأول ، والجعل الثاني يقول أنقذ الغريق الثاني ، وموضوعه الغريق الثاني ، ولا يوجد تنافٍ بين الفعليتين ، فكلاهما يكون فعليا ، فإنقاذ الغريق الأول فعلي ، وإنقاذ الغريق الثاني فعلي ، وهنا لا يمكن الجمع بين الامتثالين ، وإذا تركهما معا فكلاهما فعلي عليه ، والتنافي يوجد في مقام الامتثال .

التطبيق على الكتاب :

الخاتمة في تعارض الأدلة

١- تمهيد .

٢- قاعدة الجمع العرفي .

٣- التعارض المستقر على ضوء دليل الحجية .

٤- حكم التعارض على ضوء الاخبار الخاصة .

تمهيد

ما هو التعارض المصطلح ؟

التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين ، ولما كان مدلول الدليل هو الجعل (-تقدّم أن مقام الإثبات يكشف في الأعم الأغلب عن العنصر الثالث من مقام الثبوت وهو الجعل وإن كان في بعض الأحيان يكشف مقام الإثبات عن العنصر الثاني من مقام الثبوت وهو الإرادة كما لو قال : أريد منك أن تذهب إلى الحج ، فهنا تم الكشف عن الإرادة -) فالتنافي المحقِّق للتعارض هو التنافي بين الجعلين دون التنافي بين المجعولين (- أي الفعليتين كما في مثال الواجد للماء والفاقد له -) أو الامتثالين (- كما في مسألة الترتب -) ؛ لخروج مرتبة المجعول (- أي فعلية الحكم -) ومرتبة الامتثال عن مفاد الدليل كما تقدّم في الحلقة السابقة (، وتقدم أيضا في القسم الأول من الحلقة الثالثة) .

التوضيح :

الأدلة التي يقع بينها التعارض المصطلَح :

يقع التعارض المصطلح بين الأدلة التي لمدلولها جعل يكشف عنه الدليل ، وأما إذا لم يكن

لمدلول الأدلة جعل تكشف عنه بل كانت الأدلة بنفسها جعلا واعتبارا وحكما شرعيا ظاهريا فلا يقع فيها التعارض .

مثال الدليل المحرِز :

آية النبأ : " إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين " ، ونفرض أن هذه الآية الكريمة دلّت على حجية خبر الثقة ، وآية النبأ في مقام الإثبات دليل من الأدلة الشرعية ، وتكشف عن مدلول في مقام الثبوت وهو جعل الحجية لخبر الثقة ، فالآية الكريمة لها مدلول وهو الجعل والاعتبار الشرعي وهو حجية خبر الثقة في مقام الثبوت ، وهذا هو الدليل المحرِز لأنه يحرِز لنا جعلا واعتبارا وحكما شرعيا ، والحكم الشرعي على قسمين : الحكم التكليفي ، والحكم الوضعيّ .

مثال الأصل العملي :

وسائل الشيعة ج١١ ص٢٩٥ ح١ :

عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : رفع عن أمتي تسعة أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة .

" رُفِعَ ما لا يعلمون " لا يكشف عن جعل وحكم شرعي بل هو بنفسه جعل وحكم شرعي ، وخبر حريز هو الدليل الشرعي الذي ثبتت حجيته في رتبة سابقة ، وهذا الدليل محرِز لأن مدلوله هو جعل البراءة في مورد عدم العلم ، والأصل العملي – الذي هو مفاد ومضمون خبر حريز – لا يكشف عن شيء بل هو بنفسه جعل وحكم شرعي .

وقلنا إن الاستصحاب أصل عملي شرعي تنزيلي وهو دليل فقاهتي ، ولكن خبر زرارة –"لا تنقض اليقين بالشك " – الذي يثبت الاستصحاب ليس أصلا عمليا تنزيليا بل دليل اجتهادي محرِز لأن خبر زرارة دليل ومدلوله هو الجعل والاعتبار والحكم الشرعي ، وهذا الجعل والحكم الشرعي هو الاستصحاب ، فنفس خبر زرارة يكشف عن حكم شرعي ، والاستصحاب بنفسه هو الجعل والحكم الشرعي لا أنه دليل يكشف عن الحكم الشرعي .

إذن :

الشرط الأول لوقوع التعارض المصطلَح هو أن تكون الأدلة محرِزة ، ولا يقع التعارض

المصطلَح بين الأصول العملية لأنها لا تكشف عن جعل بل هي بنفسها جعل شرعي ، وإذا لم يوجد كشف عن الجعل فلا توجد مبادئ أي ملاك وإرادة .

سؤال : إذن كيف تقولون بوقوع التعارض والتنافي بين الأصول العملية فتقولون إن الاستصحاب يتنافى ويتعارض مع البراءة والبراءة تتعارض وتتنافى مع الاشتغال ؟

الجواب :

هذا التعارض ليس بلحاظ ما تكشف عنه الأصول العملية من الجعل بل بلحاظ ما تنتهي إليه من العمل ، مثلا الاشتغال يقول بالتنجيز والبراءة تقول بالتعذير أي عدم التنجيز ، فباعتبار ما ينتهي إليه الأصلان نقول بينهما تعارض وتنافي ، ولكن هذا ليس من التعارض المصطلح .

النتيجة :

التعارض المصطلَح يقوم دائما بين الأدلة المحرِزة ، فالشرط الأول لوقوع التعارض المصطلَح هو أن تكون الأدلة محرِزة .

التطبيق على الكتاب :

الأدلة التي يقع بينها التعارض المصطلَح :

ولا يقع التعارض المصطلَح (- وهو التنافي بين الجعلين أي التنافي بين مدلولي الدليلين -) إلا بين الأدلة المحرِزة لأن الدليل المحرِز هو الذي له مدلول وجعل (- عطف تفسير -) يكشف عنه (الدليل المحرِز ، كخبر زرارة الذي يكشف عن جعل وهو أن الاستصحاب حجة) ، وأما الأدلة العملية المسمّاة بالأصول العملية (- التي هي مدلول ومضمون الأدلة المحرِزة ، فالأصول العملية هي بنفسها الجعل والاعتبار والحكم الشرعي ، ومرّ في القسم الأول من الحلقة الثالثة التمييز بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية ، فالقاعدة الأصولية يُسْتَنْبَطُ منها جعل شرعي، والقاعدة الفقهية هي بنفسها جعل شرعي مُسْتَنْبَط من القاعدة الأصولية -) فلا يقع فيها التعارض المذكور (- وهو التعارض المصطلَح -) إذ ليس للأصل العملي مدلول يكشفه (الأصلُ العمليُّ) وجعل يحكي عنه (الأصلُ العمليُّ) بل الأصل (العملي) بنفسه (مدلول وجعل واعتبار و) حكم شرعي ظاهري (في حالة الشك في الحكم الشرعي الواقعي) .

سؤال : إذن كيف تقولون بوقوع التعارض والتنافي بين الأصول العملية فتقولون إن الاستصحاب يتنافى ويتعارض مع البراءة والبراءة تتعارض وتتنافى مع الاشتغال ؟

الجواب :

وحينما نقول في كثير من الأحيان إن الأصلين العمليين متعارضان لا نقصد التعارض المصطلح بمعنى التنافي بينهما في المدلول بل التعارض في النتيجة (وفي مقام العمل) لأن كل أصل له نتيجة معلولة له من حيث التنجيز والتعذير ، فإذا كانت النتيجتان متنافيتين كان الأصلان متعارضين ، وكلما كانا كذلك (- أي كان الأصلان متعارضين -) وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرِزين لوقوع التنافي بينهما (- أي بين الدليلين المحرِزين -) في المدلول ، ومن هنا نعرف أن التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما (أي بين دليلي الأصلين العمليين ، كخبر زرارة " لا تنقض اليقين بالشك " وبين خبر حريز " رُفِعَ ما لا يعلمون " -) ، وكذلك الأمر في التعارض بين أصل عملي ودليل محرِز فإن مرده إلى وقوع التعارض المصطلَح بين دليل الأصل العملي ودليل حجية ذلك الدليل المحرز .

النتيجة :

وهكذا نعرف أن التعارض المصطلح يقوم دائما بين الأدلة المحرِزة (، فالشرط الأول لوقوع التعارض المصطلَح هو أن تكون الأدلة محرِزة) .

التوضيح :

الشرط الثاني لوقوع التعارض المصطلَح :

لا يقع التعارض المصطلَح بين مطلق الأدلة المحرزة بل يقع بين بعض الأدلة المحرِزة ، وبعضها الآخر يستحيل وقوع التعارض المصطلَح بينها ، والشرط الثاني تفصيل للشرط الأول .

أقسام الدليلين المحرِزين :

والدليلان المحرِزان إما كلاهما قطعي وإما أحدهما قطعي والآخر ظني وإما كلاهما ظني ، ونأتي إلى هذه الأقسام تباعا :

القسم الأول : الدليلان المحرِزان القطعيّان :

إذا كان الدليلان المحرِزان قطعيّين فيستحيل وقوع التعارض بينهما في مقام الثبوت ، وإذا وقع التعارض بينهما في مقام الإثبات فإنه يوجد خلل في أحد الدليلين ويتوهم أنه دليل قطعي، وفي الواقع هو ليس دليلا قطعيا .

القسم الثاني : أحد الدليلين المحرِزين قطعي والآخر ظني :

لا يتحقّق التعارض بين دليل قطعي ودليل ظني لأن الدليل القطعي مقدّم على الدليل الظني

حتما حيث إن الدليل القطعي يؤدي إلى العلم ببطلان مفاد الدليل الظني .

يقول السيد الشهيد في الحلقة الثانية في أول بحث التعارض تحت عنوان " ١- التعارض بين الأدلة المحرزة " : " فإذا تعارض الدليل العقلي مع دليل ما فإن كان الدليل العقلي قطعيا قُدِّمَ على معارِضِه على أيّ حال لأنه يقتضي القطع بخطأ المعارِض ، وكل دليل يُقْطَعُ بخطئه يسقط عن الحجية ، وإن كان الدليل العقلي غير قطعي فهو ليس حجة في نفسه لكي يعارض ما هو حجة من الأدلة الأخرى " .

مثال :

إذا كان عندنا دليل عقلي قطعي وكان يوجد عندنا رواية معارِضة له فالدليل القطعي يُقَدَّمُ لأن مضمون الرواية ظني والقطع يُقَدَّمُ على الظن .

التطبيق على الكتاب :

الشرط الثاني لوقوع التعارض المصطلَح :

(والشرط الثاني هو أنه يقع التعارض المصطلَح بين بعض الأدلة المحرِزة لا جميعها ،) ثم إن الدليلين المحرِزين إذا كانا قطعيين فلا يُعْقَلُ التعارض بينهما (في مقام الثبوت) لأنه يؤدي إلى القطع بوقوع المتنافيين (ويستحيل وقوع المتنافين واقعا وثبوتا ، وفي مقام الإثبات نستكشف من التعارض أن أحد الدليلين فيه خلل ونتوهّم أنه قطعي) ، وكذلك لا يتحقّق التعارض بين دليل قطعي (- بديهي أو ضروري أوّلي أو نظري ينتهي إلى بديهي أو إلى ضروري أولي -) ودليل ظني (- ظني سندا ودلالة ، أو ظني سندا لا دلالة ، أو ظني دلالة لا سندا -) لأن الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مفاد الدليل الظني وزوال كاشفيته (-أي كاشفية الدليل الظني-)، فلا يكون (الدليل الظني) دليلا وحجة لاستحالة الدليلية والحجية لما يُعْلَمُ ببطلانه (بسبب الدليل القطعي) .

إذن :

أوّلا لا بد أن يكون الدليلان محرِزين حتى يتحقق التعارض بينهما ، وثانيا ليس كل دليلين محرِزين يتحقق بينهما التعارض ، وثالثا لا بد أن يكون الدليلان المحرِزان ظنيين حتى يتحقق التعارض بينهما ، وأما الدليلان القطعيان فيستحيل وقوع التعارض بينهما ، وإذا كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا فلا يقع التعارض بينهما لأنه يعلم ببطلان الدليل الظني ولا يوجد حجية للدليل الظني ، والنتيجة أن التعارض المصطلَح يقع بين دليلين محرِزين ظنيّين .

التوضيح :

القسم الثالث : الدليلان المحرِزان الظنّيّان :

وهما إما كلاهما لفظيّ وإما كلاهما غير لفظي وإما أحدهما لفظي والآخر غير لفظي .

حالة كون الدليلين المحرِزين الظنيين لفظيّين :

في هذه الحالة يكون التعارض على قسمين :

١- التعارض غير المستقرّ :

وهو التّعارض البَدْوِيّ ، لأول وهلة يبدو أن الدليلين متعارضان ، وبعد التأمل يظهر أنهما منسجمان ولا يوجد بينهما تعارض ، وينحل هذا التعارض ويعالج بمعرفة الموازين الشرعية والعرفية العقلائية .

٢- التعارض المستقر :

وفيه لا يوجد انسجام بين الدليلين ، ولا يمكن حلّ هذا التعارض وعلاجه .

التطبيق على الكتاب :

القسم الثالث : الدليلان المحرِزان الظنّيّان :

وإنما يتحقق التعارض بين دليلين (محرِزين) ظنيّين ، وهذان الدليلان (المحرِزان الظنّيّان) إما ان يكونا دليلين لفظيين أو غير لفظيين أو مختلفين من هذه الناحية (أي من ناحية اللفظ وعدم اللفظ فأحدهما لفظي والآخر غير لفظي) .

حالة كون الدليلين المحرِزين الظنيين لفظيّين :

فإن كانا دليلين لفظيين - أي كلامين للشارع (، وكل منهما صدر من الشارع) - فالتعارض بينهما على قسمين :

١- التعارض غير المستقر :

أحدهما (- أي أحد القسمين وهو -) التعارض غير المستقر (أي التّعارض البَدْوِيّ) ، وهو التعارض الذي يمكن علاجه بتعديل دلالة أحد الدليلين (- لمصلحة الدليل الآخر -) وتأويلها (- أي تأويل دلالة أحد الدليلين -) بنحو ينسجم مع الدليل الآخر (أو تعديلهما معا كلّ لمصلحة الدليل الآخر ولكن في غير ما هو للدليل الآخر) .

٢- التعارض المستقر :

و(القسم) الآخر (هو) التعارض المستقر الذي لا يمكن فيه العلاج ، ففي حالات التعارض

المستقر يسري التعارض إلى دليل الحجية لأن ثبوت الحجية لكل منهما (على انفراد) كما لو لم يكن معارَضا (وكان بمفرده) يؤدي إلى إثبات كل منهما ونفيه في وقت واحد نظرا إلى أن كلا منهما يثبت مفاد نفسه (بمدلوله المطابقي) وينفي مفاد الآخر (بمدلوله الالتزامي ، فالدليل الأول يثبت حجية نفسه بمدلوله المطابقي وينفي حجية الدليل الثاني بمدلوله الالتزامي ، والدليل الثاني يثبت حجية نفسه بمدلوله المطابقي وينفي حجية الدليل الأول بمدلوله الالتزامي ، ولا يمكن أن يقول دليل الحجية العام بحجية كلا الدليلين لأن حجية الدليل الأول ينفي حجية الدليل الثاني وحجية الدليل الثاني ينفي حجية الدليل الأول ، فدليل الحجية يقول إن الدليل الأول حجة وغير حجة ويقول إن الدليل الثاني حجة وغير حجة ، ويستحيل الجمع بين النقيضين في الشيء الواحد) ، وَيُبَرْهِنُ ذلك على استحالة ثبوت الحجيتين على نحو ثبوتهما (- أي ثبوت الحجيتين -) في غير حالات التعارض (ففي غير حالات التعارض تثبت الحجيتين ، ولكن في حالات التعارض لا تثبت الحجيتين ، فإذا لم يوجد تعارض فدليل الحجية يقول إن خبر زرارة - الذي يقول بوجوب السورة - حجة وخبر محمد بن مسلم - الذي يقول بأن الصائم إذا ارتمس في الماء يفطر - حجة ، وأما إذا كان يوجد تعارض كأن يكون خبر زرارة دالا على وجوب السورة وخبر محمد بن مسلم دالا على عدم وجوب السورة فيستحيل أن يكون كلا الخبرين حجة) ، وهذا معنى سراية التعارض إلى دليل الحجية لوقوع التنافي في مدلوله (- أي مدلول دليل الحجية - ، وفي التعارض المستقر قد يقال بالتخيير أو التساقط أو الترجيح أو غير ذلك ، وهذا البحث سيأتي فيما بعد) .

علاج حالات التعارض غير المستقر :

وأما في حالات التعارض غير المستقر فيعالج التعارض بالتعديل المناسب في دلالة أحدهما أو كليهما (، وسيأتي في أي الموارد يتم التعديل المناسب في دلالة أحدهما ، وفي أي الموارد يتم التعديل المناسب في دلالة كليهما) ، ومعه (- أي ومع التعديل المناسب -) لا يسري التعارض إلى دليل الحجية (العام) إذ لا يبقى محذور في حجيتهما معا بعد التعديل (، فكلاهما حجة ، مثل " أكرم كل عالم " و " لا تكرم الفساق منهم " ، فتكون النتيجة " أكرم كل عالم إلا الفساق منهم " ، ويبقى كل دليل على حجيته) ، ولكن هذا التعديل لا يجري جزافا (حتى لا يكون جمعا تبرّعيّا) ، وإنما يقوم على أساس قواعد الجمع العرفي التي مردّها جميعا إلى أن المولى يفسِّر بعض كلامه بعضا (، ولكن في رتبة سابقة لا بد من إثبات أن المولى يسير كما يسير

العقلاء في تشريعاتهم العقلائية لأن المولى قد يكون له طريقة أخرى في التشريع غير الطريقة العقلائية) ، فإذا كان أحد الكلامين صالحا لأن يكون مفسِّرا للكلام الآخر جُمِعَ بينهما بالنحو المناسب ، ومثلُ الكلام في ذلك (- أي في الدليلين اللفظيين) ظهورُ الحال (إذا كان الدليلان متعارضين وكانا غير لفظيين) .

التوضيح :

قلنا إن التعارض تارة يكون بين دليلين محرِزين لفظيين وتارة ثانية بين دليلين محرِزين غير لفظيين وتارة ثالثة بين دليل محرِز لفظي ودليل محرز آخر غير لفظي ، فإذا كان التعارض بين دليلين محرِزين لفظيين فهنا توجد صورتان :

١- التعارض المستقر :

إذا كان كلا الدليلان لفظيين أو كان أحدهما لفظيا والآخر غير لفظي فيكون التعارض مستقرا ولا يمكن أن يجمع بينهما جمعا عرفيا لأن الجمع العرفي يكون بين الدليلين اللفظيين حيث إن أحد الكلامين يفسِّر الكلام الآخر ، وفي حالة عدم وجود لفظ لا يوجد الجمع العرفي لأن الدليل غير اللفظي لا لسان له حتى يمكنه أن يفسِّر الدليل الآخر .

٢- التعارض غير المستقر :

يكون في حالة يمكن الجمع بين الكلامين ، ولكن ليس مطلق الجمع وإن كان جمعا تبرعيا بل لا بد أن يكون الجمع جمعا عرفيا يقبله العقلاء ، وسيأتي البحث مفصَّلا في قواعد الجمع العرفي .

التطبيق على الكتاب :

حالة كون الدليلين المحرِزين الظنيين غير لفظيّين أو أحدهما لفظيا والآخر غير لفظي :

وإن كان الدليلان معا غير لفظيين أو مختلفين (- أي أحدهما لفظي والآخر غير لفظي -) كان التعارض مستقرا لا محالة لأن التعديل (- أي التعديل المناسب في دلالة أحدهما أو كليهما -) إنما يجوز في حالة التفسير ، وتفسير دليل بدليل إنما يكون في كلامين وما يشبههما (- أي وما يشبه الكلامين كظهور الحال - ، وإذا لم يكونا كلامين فلا يمكن التعديل ولا تفسير أحدهما بالآخر) ، وإذا استقر التعارض سرى (التعارض) إلى دليلي الحجية ، فإن كانا (- أي كان دليلا الحجية -) لفظيين لوحظ نوع التعارض بينهما وهل هو مستقر أو لا ، وإن لم يكونا (- أي وإن لم يكن دليلا الحجية -) كذلك (- أي لفظيين -) فالتعارض مستقر

على أي حال .

والبحث في تعارض الأدلة يشرح أحكام التعارض غير المستقر والتعارض المستقر معا .

التوضيح :

الورود والتعارض :

سؤال : هل الورود داخل في باب التعارض أو لا ؟

وينتج من ذلك أنه إذا دخل الورود في باب الورود فيكون له أحكام التعارض التي ستأتي بعد ذلك ، وإذا كان الورود خارجا عن باب التعارض فلا يكون للورود أحكام التعارض بل للورود أحكام أخرى مختصة به ، وهذا كالبحث في أن التزاحم داخل في باب التعارض أو خارج عن باب التعارض ، ومر سابقا أن التزاحم خارج عن باب التعارض ، لذلك لا تطبق أحكام باب التعارض على التزاحم بل للتزاحم أحكام خاصة به .

سؤال : ما هو المراد من الورود ؟

الجواب :

سيأتي بحثه فيما بعد .

سؤال : ما هو الفرق بين الورود والحكومة ؟

الجواب :

الحكومة ستأتي فيما بعد ، والورود خروج حقيقي ولكن بتوسط التعبد الشرعي .

مثال الورود :

قال الشارع : يحرم الإفتاء والإسناد إلى الشارع إلا بحجة ، ثم جاء دليل آخر من الشارع وقال : خبر الثقة حجة ، وهذا الدليل الثاني يُوجِدُ فردا لجواز الإفتاء والإسناد إلى الشارع أو يُخْرِجُ فردا من حرمة الإسناد ، وهنا خبر الثقة حجة حقيقة ووجدانا وقطعا ولكن باعتبار الشارع ، فالشارع جعل خبر الثقة حجة ، وبعد جعل الشارع لحجيته يصبح حجة قطعا وحقيقة باعتبار الشارع لا بالعقل ، فيكون حجة حقيقة بتوسط التعبد الشرعي ، فالورود يدخل فردا أو يخرج فردا حقيقة ولكن بتوسط التعبد الشرعي ، وأما في التخصيص فإنه يخرج فردا حقيقة ولكن لا بالتعبد الشرعي بل بالعقل أي تكوينا لا اعتبارا ، والحكومة تدخل فردا أو تخرج فردا تعبدا لا حقيقة .

سؤال : ما هي أقسام الورود ؟

الجواب :

الورود تارة يوسِّع من دائرة المورود فيدخل فردا فيها وتارة أخرى يضيِّق من دائرة المورود فيخرج فردا منها ، كما هو حال الحكومة التي توسع أو تضيق دائرة المحكوم ، فالدليل الوارد إما يوجد فردا حقيقة بتوسط التعبد الشرعي وإما يخرج فردا حقيقة بتوسط التعبد الشرعي .

مثال توسعة دائرة المورود :

قال الشارع : يحرم الإفتاء والإسناد إلى الشارع إلا بحجة ، ثم جاء دليل آخر من الشارع وقال : الأمارة حجة ، فهنا أوجد فردا من أفراد جواز الإسناد إلى الشارع أو أخرج فردا من أفراد حرمة الإسناد إلى الشارع ، فالأمارة حجة وجدانا ولكن بتوسط التعبد الشرعي ، فالدليل الثاني يوسِّع من دائرة المورود .

مثال تضييق دائرة المورود :

قال الشارع : يحرم الإفتاء والإسناد إلى الشارع بلا حجة ، ثم جاء دليل آخر من الشارع وقال : خبر الثقة حجة ، فيحرم الإسناد إلى الشارع حتى لو كان الدليل خبر الثقة ، ثم جاء دليل خبر الثقة حجة فأخرج خبر الثقة من حرمة الإسناد إلى الشارع ، فضيَّق دائرة حرمة الإسناد بإخراج خبر الثقة من دائرة المورود .

سؤال : هل يوجد تناف وتعارض بين قول الشارع : يحرم الإفتاء والإسناد إلى الشارع بلا حجة ، وبين قوله : الأمارة حجة ؟

الجواب :

لا يوجد تعارض بينهما لأنه لا يوجد تعارض بين الجعلين ، وإذا لم يوجد تناف بين الجعلين فلا يدخل في باب التعارض ، ولكن يوجد ورود بينهما ، فالدليل الثاني وارد على الدليل الأول، والورود ليس من باب التعارض .

إذن :

الورود سواء كان موسِّعا لدائرة المورود أم مضيِّقا لها فإنه لا يدخل في باب التعارض ، فالورود خارج من باب التعارض ، والورود له أحكام خاصة به ، ولا يطبَّق على الورود أحكام باب التعارض .

التطبيق على الكتاب :

الورود والتعارض :

وعلى ضوء ما تقدم نعرف أن الورود – بالمعنى الذي تقدّم في الحلقة السابقة – ليس من التعارض (– لأن التعارض يكون بين الجعلين ، وفي الدليل الوارد والدليل المورود لا يوجد تنافٍ بين جعليهما بل التنافي يكون بين مجعوليهما –) سواء كان الدليل الوارِد محقِّقا في مورده لفرد حقيقي (– ولكن بتوسط التعبد الشرعي –) من موضوع الدليل المورود (– ومثاله : الدليل المورود هو يجوز الإفتاء والإسناد إلى الشارع بحجة ، والدليل الوارد هو خبر الثقة حجة أو الأمارة حجة ، والدليل الوارد يوسِّع دائرة المورود –) أو نافيا في مورده حقيقة لموضوع ذلك الدليل (– ومثاله : الدليل المورود هو يحرم الإفتاء والإسناد إلى الشارع بلا حجة ، والدليل الوارد هو خبر الثقة حجة أو الأمارة حجة ، والدليل الوارد يضيِّق دائرة المورود –) ، أما في الأول (– أي في صورة توسعة الوارد لدائرة المورود –) فواضح (لأنه لا يوجد تنافٍ بين جعليهما) ، وأما في الثاني (– أي في صورة تضييق الوارد لدائرة المورود –) فلأن التنافي (– بين الوارد والمورود –) إنما هو بين المجعولين والفعليتين (– عطف تفسير –) لا بين الجعلين ، فالدليلان – الوارد والمورود – كلاهما حجة في إثبات مفادهما وتكون الفعلية دائما لمفاد الدليل الوارد لأنه نافٍ لموضوع المجعول في الدليل الآخر (، والحكم فرع وجود الموضوع ، ومع نفي الوارد لموضوع المورود فلا يكون حكم المورود موجودا ، فالتنافي يكون بين المجعولين والفعليتين لا بين الجعلين) ، وعلى هذا صح القول بأن الدليلين إذا كان أحدهما قد أُخِذَ في موضوعه عدم فعلية مفاد الدليل الآخر (– فإذا صار مفاد الدليل الآخر فعليّا فموضوع الأول ينتفي ، فموضوع الدليل المورود يكون منتفيا فلا يوجد حكم الدليل المورود لأن الحكم فرع وجود موضوعه –) فلا تعارض بينهما إذ لا تنافي بين الجعلين ويكون أحدهما واردا على الآخر في مرحلة المجعول والفعلية (، فإذا صار أحد الدليلين فعليا فإنه ينفي موضوع الدليل الآخر) .

التوضيح :

أنحاء رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر :

الدليل الأول يكون رافعا لموضوع الدليل الآخر إما بفعلية مجعول الدليل الأول وإما بوصول مجعول الدليل الأول وإما بامتثال مجعول الدليل الأول .

يوجد جعل وتوجد فعلية المجعول ويوجد وصول فعلية المجعول ويوجد امتثال المجعول ، فتوجد

أربعة مراحل :

المرحلة الأولى : الجعل :

وهي مرحلة تحقق الجعل ، وقد يتحقق الجعل ولا نعلم به ، ومع عدم العلم بالجعل لا يوجد وجوب الامتثال .

المرحلة الثانية : فعلية المجعول :

عَلِمَ بالجعل ولا يجد نفسه موضوعا لهذا الجعل ، مثلا أخذ المكلف قهرا من مكان إلى مكان آخر وهو نائم ثم استيقظ من النوم وظن أنه موجود في بلده فلا يجب عليه القصر لأنه لا يعلم أنه موضوع لحكم وجوب قصر الصلاة ، فالجعل هنا متحقِّق فيعلم أن المسافر يجب عليه قصر الصلاة ، ولكنه لا يعلم بتحقّق الموضوع ، ففعلية المجعول غير موجودة .

المرحلة الثالثة : وصول المجعول :

وقد يتحقّقان معا أي أن الجعل موجود والموضوع متحقق ولكن المجعول لم يصله ولو بعدم علمه بالموضوع .

المرحلة الرابعة : امتثال المجعول :

إذا تحقق الجعل وتحققت فعلية المجعول ووصلت فعلية المجعول فعند ذلك يجب الامتثال .

إذن :

تارة الدليل الأول رافع بفعليته موضوع الدليل الثاني أي إذا صار الحكم الأول فعليا فإن موضوع الدليل الثاني ينتفي ، وتارة ثانية الدليل الأول بعد فرض فعليته لا بد أن تصل إلينا ، وبوصولها يكون رافعا لموضوع الدليل الثاني ، فبمجرد فعليته وعدم وصولها فلا يكون رافعا لموضوع الدليل الثاني ، وتارة ثالثة فعلية الحكم الأول تصل إلينا ولكن امتثال الحكم الأول يرفع موضوع الحكم الثاني ، وإذا يمتثل الحكم الأول فلا يرتفع موضوع الحكم الثاني .

التطبيق على الكتاب :

أنحاء رفع أحد الدليلين موضوع الدليل الآخر :

ثم إن ورود أحد الدليلين على الآخر يتم –كما عرفت – برفعه لموضوعه (– أي موضوع الدليل الآخر –) ، وهذا الرفع على أنحاء :

النحو الأول :

منها : أن يكون (أحد الدليلين) رافعا له (– أي لموضوع الدليل الآخر –) بفعلية مجعوله

(- أي مجعول الدليل الأول -) بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيَّدا بعدم فعلية المجعول في الدليل الوارد .

النحو الثاني :

ومنها : أن يكون (أحد الدليلين) رافعا له (- أي لموضوع الدليل الآخر -) بوصول المجعول لا بواقع فعليته (- أي فعلية المجعول -) ولو لم يصل (المجعول إلى المكلف) .

النحو الثالث :

ومنها : أن يكون (أحد الدليلين) رافعا له (- أي لموضوع الدليل الآخر -) بامتثاله (- أي بامتثال المجعول -) ، فما لم يمتثل (مجعول الدليل الأول) لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود (- أي الدليل الثاني -) .

التوضيح :

مثال النحو الأول :

النحو الأول هو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الدليل الآخر بفعلية مجعول الدليل الأول بأن يكون مفاد الدليل المورود مقيَّدا بعدم فعلية المجعول في الدليل الوارد .

ومثاله هو أنه يجب الوفاء بعقد الإجارة ما لم يكن متعلَّقه حراما ، فالإجارة صحيحة ما لم يكن متعلَّقها حراما ، فيستأجر جنبا لتنظيف المسجد ، وإدخال الجنب في المسجد حرام ، فهنا لا يجب الوفاء بعقد الإجارة لأن الإجارة باطلة لأن الدليل الثاني وهو صحة الإجارة موضوعها عدم كون متعلَّقها حراما ، والدليل الأول هو إدخال الجنب في المسجد حرام ، فتكون الإجارة باطلة ، فالدليل الأول بفعليته أي بمجرد أن تستأجر شخصا جنبا ينتفي موضوع الدليل الثاني ، فدليل حرمة إدخال الجنب في المسجد هو الوارد ، ودليل صحة الإجارة ما لم يكن متعلَّقه حراما هو المورود ، فبمجرد أن يكون الأول فعليا يرتفع موضوع الثاني .

ونذكر مثالا آخر للنحو الأول وهو : لو قال الشارع في الدليل الأول : "هذا شرط محرَّم" ، وقال في الدليل الثاني : " المؤمنون عند شروطهم إلا شرطا خالف الكتاب والسنة بحيث إن هذا الشرط أحل حراما أو حرّم حلالا " ، فيجب الوفاء بالشرط بالعقد ، فإذا شرطت في العقد شرطا حراما في متن عقد فهل يجب الوفاء أو لا يجب ؟ ، والجواب أنه لا يجب الوفاء لأن الشرط شرط حرام ، فالمورود موضوعه انتفى باشتراط شرط حرام ، فإيجاد الشرط الحرام يرفع موضوع وجوب الوفاء بالعقد ، فبفعلية الدليل الأول يرتفع موضوع الدليل الثاني ، وموضوع

الدليل الثاني هو أن لا يكون الشرط حراما .

التطبيق على الكتاب :

مثال النحو الأول :

ومثال الأول : دليل حرمة إدخال الجنب في المسجد الذي يَرْفَعُ بفعلية مجعوله موضوعَ صحة إجارة الجنب للمكث في المسجد إذ يجعلها (- أي دليل حرمة إدخال الجنب في المسجد يجعل الإجارة -) إجارة على الحرام ، ودليل صحة الإجارة مقيَّد بعدم كونها (- أي كون الإجارة -) كذلك (- أي على الحرام - ،) .

التوضيح :

مثال النحو الثاني :

النحو الثاني هو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الدليل الآخر بوصول المجعول لا بواقع فعليته ، ومثاله هو الدليل الأول هو القرعة لكل أمر مشتبه أو مشكل ، ويوجد أمامي مائع ولا أعلم أنه ماء فيجوز شربه أو خمر فيحرم شربه ، وموضوعُ القرعةِ لكلِّ أمرٍ مشتبه أو مشكلٍ متحقِّقٌ ، وهذا الماء مشتبه ، ولكن يوجد شرط وهو إذا لم يأتِ تعيين الوظيفة من قِبَلِ الشارع، فإذا عيَّن الشارع الوظيفةَ وقال : " رفع ما لا يعلمون " ، ووصلت إليك ، وهذا المائع غير معلوم أنه ماء أو خمر فتجري البراءة الشرعية ، فتوجد البراءة الشرعية بشرط وصولها إليك ، فيكون الموضوع فعليا بشرط أن تصل البراءة الشرعية إليك ، وأما إذا لم تصل إليك البراءة الشرعية وإن كان الموضوع فعليا فلا يمكن أن تكون واردا على دليل القرعة لكل أمر مشتبه .

ونذكر مثالا آخر للنحو الثاني وهو قول الشارع : " رُفِعَ ما لا يعلمون " ، فإذا علم أن هذا نجس فإن حكم النجاسة لا يُرْفَعُ لأن الأصل العملي كان مُغَيَّى بحصول العلم ، والآن حصل له علم فيكون الدليل القطعي واردا على الأصل العملي .

التطبيق على الكتاب :

مثال النحو الثاني :

ومثال الثاني : دليل الوظيفة الظاهرية الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل (أو المشتبه) المأخوذ في موضوع دليل القرعة .

التوضيح :

مثال النحو الثالث :

النحو الثالث هو أن يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الدليل الآخر بامتثال المجعول ، فما لم يمتثل مجعول الدليل الأول لا يرتفع الموضوع في الدليل المورود ، فلا يكفي فعلية المجعول ولا يكفي وصوله بل لا بد أن يمتثل ، فإذا امتثل أحدهما ارتفع موضوع الآخر ، وهذا في الترتب من الجانبين ، الأول واجب والثاني واجب كإنقاذ غريقين وليس أحدهما أهم من الآخر ، فالأول واجب إن لم تمتثل الثاني ، والثاني واجب إن لم تمتثل الأول ، يجب إنقاذ زيد إن لم تمتثل وجوب إنقاذ عمرو ، ويجب إنقاذ عمرو إن لم تمتثل وجوب إنقاذ زيد ، فإذا امتثلت وجوب إنقاذ عمرو ارتفع موضوع وجوب إنقاذ زيد ، وإذا امتثلت وجوب إنقاذ زيد ارتفع موضوع وجوب إنقاذ عمرو ، فالحكم فعلي والحكم واصل ولكن ما لم يمتثل فإنه لا يرتفع موضوع الآخر، وإذا امتثل يرتفع موضوع الآخر ، وإذا لم يمتثل الوجوبين فإن كليهما يكون فعليا في حقّه ويؤثم على ترك الوجوبين لأن كلا منهما مقيَّد بعدم امتثال الآخر ، وامتثال أحدهما يكون رافعا لموضوع الآخر .

ونذكر مثالا آخر وهو الدليل الدال على وجوب صوم شهر رمضان الوارد على دليل وجوب دفع الكفارة على من أفطر ، تجب كفارة على من أفطر ، وإذا صام لا تجب الكفارة ، وهنا امتثال وجوب الصوم يرفع وجوب الكفارة ، والعزم على الصوم لا يرفع الكفارة بل لا بد أن يصوم حتى ترتفع وجوب الكفارة عنه .

التطبيق على الكتاب :

مثال النحو الثالث :

ومثال الثالث : دليل وجوب الأهم الذي يرفع بامتثاله موضوع دليل وجوب المهم كما تقدم في مباحث القدرة .

التوضيح :

التوارد من الجانبين :

إلى هنا اتضح المراد من الورود ، ولكن ما مرّ سابقا كان الورود من أحد الجانبين ، فالوارِد يتقدَّم على المورود ، ولكن توجد حالات يكون فيها توارد من الجانبين ، فالورود يمكن تقسيمه إلى قسمين : القسم الأول هو الورود من أحد الجانبين وهو ما مرّ سابقا ، والقسم الثاني هو

الورود من كلا الجانبين حيث إن الدليل الأول وارد على الدليل الثاني والدليل الثاني وارد على الدليل الأول ، والقسم الثاني بعض صوره معقولة وبعض صوره محالة ، ثم الصور المعقولة منه يذكر السيد الشهيد قسمين لها .

التطبيق على الكتاب :

التّوارد من الجانبين :

وقد يتّفق التّوارد من الجانبين ، وبعض أنحاء التوارد كذلك (- أي من الجانبين -) معقول (أوّلا) ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين (ثانيا) ، وبعض أنحائه (-أي أنحاء التوارد من الجانبين-) معقول (أوّلا) ويكون أحد الورودين هو المحكَّم دون الآخر (ثانيا ، فالقسم المعقول من التوارد من الجانبين تارة يكون التأثير من كلا الجانبين ومن كلا الدليلين (، وهذا هو القسم الأول) ، وتارة يكون التأثير من جانب واحد ومن أحد الدليلين دون الدليل الآخر ، وهذا هو القسم الثاني) ، وبعض أنحائه (- أي أنحاء التوارد من الجانبين -) غير معقول فيؤدي إلى وقوع التعارض بين الدليلين المتواردين (، وهذا هو القسم الثالث) .

التوضيح :

في الأمثلة الثلاثة نطبق على وجوب الصلاة ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد ، دخل المسجد ووجد نجاسة ، والدليل الشرعي يقول له : " تجب إزالة النجاسة عن المسجد " ، ودليل الصلاة يقول له : " تجب الصلاة " ، ونفترض أن الوقت ضيّق ، فإما أن يصلي وإما أن يزيل النجاسة عن المسجد ، هنا تارة يكون الدليل مطلقا فيقول : " صَلِّ سواء امتثلت وجوب إزالة النجاسة أم لم تمتثل وجوب إزالة النجاسة " ، وهذه الصورة لا بحث لنا فيها .

والقسم الأول هو كون التوارد من الجانبين معقولا ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين ، ومثاله هو أن الشارع يقول : "تجب الصلاة إن لم تكن الإزالة واجبة في نفسها" ، فإن كانت الإزالة واجبة في نفسها فلا تجب الصلاة ، ويقول : "تجب الإزالة إن لم تكن الصلاة واجبة في نفسها"، فإن كانت الصلاة واجبة فلا تجب الإزالة ، ودخل المسجد وعلم أنه تجب الصلاة وتجب الإزالة فلا يجب عليه شيء لأن الشارع قال : " تجب الصلاة إن لم تجب الإزالة " ، والإزالة واجبة في نفسها فلا تجب الصلاة ، وقال : " تجب الإزالة إن لم تجب الصلاة " ، والصلاة واجبة في نفسها فلا تجب الإزالة ، فكلاهما قيده متحقِّق ، فيوجد ورود من الجانبين وكل منهما وارد على الآخر فلا يجب عليه شيء ، فالشارع قيَّد وجوب شيء بعدم وجوب

الآخر ، فهذا الشيء واجب إذا لم يكن الشيء الآخر واجبا أي كان وجوبه في نفسه معدوما ، فيكون وجوب الصلاة مقيَّدا بعدم ثبوت الإزالة في نفسه لا عدم ثبوت الإزالة المترتِّب على فعلية وجوب الصلاة ، تارة عدم وجوب الإزالة مترتب على فعلية وجوب الصلاة ، فلو لم يكن وجوب الصلاة فعليا لكانت الإزالة واجبة ، وتارة أخرى وجوب الصلاة مقيَّد بعدم وجوب الإزالة ولكن لا عدم وجوب الإزالة المترتبة على وجود فعلية الصلاة بل عدمه في نفسه بغض النظر عن أن تكون الصلاة واجبة أو غير واجبة ، يقول الشارع : " إذا كانت الإزالة غير واجبة في نفسها فالصلاة واجبة " ، والإزالة واجبة فتكون الصلاة غير واجبة ، ويقول الشارع : " إذا كانت الصلاة غير واجبة في نفسها فالإزالة واجبة " ، ويسمَّى العدم في نفسه بـ " العدم اللّولائيّ " ، فوجوب الصلاة لولا وجوب الإزالة ، وإذا ثبت وجوب الإزالة فلا تجب الصلاة ، ووجوب الإزالة لولا وجوب الصلاة ، وإذا ثبت وجوب الصلاة فلا تجب الإزالة .

التطبيق على الكتاب :

مثال القسم الأول :

فمثال (القسم) الأول (وهو كون التوارد من الجانبين معقولا ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين) : أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيَّدا بعدم ثبوت الحكم الآخر في نفسه (لا مقيَّدا بعدم الحكم الآخر المعلول لفعليّة الأوّل) ، وحينئذ حيث إن كلا من الحكمين في نفسه ولولا الآخر ثابت ، فلا يكون الموضوع لكل منهما محقَّقا فعلا ، وهذا معنى أن التوارد نفذ وأخذ مفعوله في كلا الطرفين .

التوضيح :

كان الكلام في التوارد من الجانبين ، وهو على أقسام متعدّدة :

القسم الأول :

التوارد من الجانبين معقول ، وله أَثَرٌ فيهما معا ، فينفذ ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين ، فكلا الموضوعين ينتفي ، وبانتفاء كلا الموضوعين ينتفي الحكم .

القسم الثاني :

التوارد من الجانبين معقول ، ولكن أحدهما يرفع موضوع الآخر ، والآخر لا يرفع موضوع الأول .

القسم الثالث :

التوارد من الجانبين غير معقول ، وهذا القسم يدخل في باب التعارض في أدلة الحجية .

مثال القسم الأول : التوارد من الجانبين معقول ويأخذ مفعوله في كلا الطرفين :

وجوب الصلاة ووجوب إزالة النجاسة في المسجد ، دخل إلى المسجد ورأى نجاسة والوقت ضيّق ، لو قال الشارع : " تجب الصلاة إذا لم يوجد واجب آخر في نفسه " ، فوجوب الصلاة مقيَّد بعدم واجب آخر ، فإذا لم يوجد واجب آخر فالصلاة واجبة ، وإذا وُجِدَ واجب آخر فالصلاة غير واجبة ، فإذا وجبت الإزالة فالصلاة غير واجبة ، وقال الشارع : " تجب الإزالة إذا لم يوجد واجب آخر " ، ووجوب الإزالة مقيَّد بعدم وجوب آخر ، فإذا لم يوجد واجب آخر فالإزالة واجبة ، وإذا وُجِدَ واجب آخر فالإزالة غير واجبة ، فإذا وجبت الصلاة فالإزالة غير واجبة ، وعدم وجوب الإزالة وعدم وجوب الصلاة تارة يكون كل منهما معلول لفعلية الواجب الآخر ، فإذا ارتفعت فعلية وجوب الصلاة فالإزالة واجبة ، وإذا ارتفعت فعلية وجوب الإزالة فالصلاة واجبة ، وتارة أخرى يكونان معلولين لعدم تشريع الشارع لهما ، ففعلية الصلاة متوقفة على عدم الإزالة ، وعدم الإزالة متوقف على فعلية الصلاة ، فإذا كان من الطرفين هكذا فيلزم الدور ، ويستحيل أن يتوقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر لأنه يلزم الدور كما مر في الحلقة الثانية وفي القسم الأول من الحلقة الثالثة ، والمراد من الضد هو الضد الخاص ، قال الشارع : " تجب الصلاة إذا كانت الإزالة معدومة " ، والإزالة معدومة بسبب فعلية وجوب الصلاة عليه ، فلو لم تجب الصلاة كانت الإزالة موجودة ، فانعدام وجوب الإزالة معلول لوجوب الصلاة ، وانعدام وجوب الصلاة معلول لوجوب الإزالة ، فيلزم الدور ، وهذا هو القسم الثالث المحال .

ونأتي إلى محل الكلام ، إذا قال الشارع : " أَغْمِضْ نظرك عن الصلاة كأن الصلاة غير موجودة وانظر هل يوجد واجب آخر أو لا يوجد واجب آخر " ، فإن كان هناك واجب آخر فالصلاة غير واجبة ، وإن لم يكن هناك واجب آخر لا لأن وجوب الصلاة فعلي بل لأن الشارع لم يشرّع وجوب الإزالة فالصلاة واجبة ، فعدم الإزالة معلول لعدم التشريع لا لفعلية وجوب الصلاة ، فهنا لا يلزم الدور ، فيقول الشارع : " إذا دخلت المسجد انظر إن كان هناك واجب آخر فالصلاة غير واجبة ، وإن لم يكن هناك واجب آخر فالصلاة واجبة " ، وعدم الواجب الآخر معلول لعدم تشريع الشارع ، وأما في القسم الثالث فعدم الواجب الآخر معلول

لفعلية الواجب الأول ، والصورة المعقولة هي أن يكون كلٌّ من الدليلين مقيَّد بعدم ثبوت الآخر في نفسه لا مقيَّد بعدم الثبوت المعلول لفعلية الأول ، والعدم في القسم الأول معروف في كلمات الأصوليين بـ " العدم اللولائي " ، أي هذا واجب لولا وجوب الآخر ، والعدم في القسم الثالث معروف في كلماتهم بـ " العدم الفعلي " ، فعدم فعلية وجوب الإزالة معلول لفعلية وجوب الصلاة ، وعدم فعلية وجوب الصلاة معلول لفعلية وجوب الإزالة ، فيلزم أن يتوقّف وجود كلٌّ من الضدّين على عدم الضد الآخر ، وهو محال ، فيكون القسم الأول معقولا والقسم الثالث محالا غير معقول ، فالقسم الأول معقول بسبب عدم ثبوت الحكم في نفسه لا بسبب فعلية الحكم الآخر ، وهذا معناه أن التوارد نفذ وأخذ مفعوله في كلا الطرفين ، ولا يلزم منه الدور ، والقسم الثالث غير معقول بسبب أن عدم ثبوت الحكم الأول معلول لفعلية الحكم الآخر ، وعدم ثبوت الحكم الآخر معلول لفعلية الحكم الأول ، فإذا دخلت المسجد وكان يوجد عليه واجبان فلا يجب عليه شيء لأن موضوع الواجب الأول – وهو الإزالة – انتفى وموضوع الواجب الثاني – وهو الصلاة – انتفى ، فينتفي الموضوعان وبالتالي يرتفع الواجبان تبعا لانتفاء موضوعيهما ، فهذا يرفع موضوع ذاك وذاك يرفع موضوع هذا ، ويلزم من ذلك الدور ، وهو محال غير معقول .

التوضيح :

مثال القسم الثاني : التوارد من الجانبين معقول ويكون أحد الورودين هو المحكَّم دون الآخر :

أن يكون أحد الدليلين مقيَّدا بعدم وجود واجب آخر في نفسه ، وهذا كالمثال الأول ، فتجب الإزالة إذا لم تكن الصلاة واجبة أو تجب الصلاة إذا لم تكن الإزالة واجبة ، فوجوب الصلاة فيه قيد واحد وهو عدم وجوب الإزالة ، نأتي للإزالة لا يقول الشارع : " تجب الإزالة إن لم تجب الصلاة في نفسها "كما في المثال الأول ، بل يقول : " تجب الإزالة إن لم تجب الصلاة ولم تُمْتَثَلْ " ، فإذا وجبت الصلاة وامتثلت فلا تجب الإزالة ، فموضوع وجوب الإزالة فيها قيدان : عدم ثبوت وجوب الصلاة وعدم امتثال وجوب الصلاة ، فالرافع لوجوب الإزالة شيئان : الأمر بالصلاة وامتثال الأمر بالصلاة ، وإذا تحقق وجوب الصلاة فقط فلا يرتفع وجوب الإزالة ، وأما الرافع لموضوع وجوب الصلاة فهو وجوب الإزالة فقط بدون الامتثال ، فالأمر بالإزالة يرفع موضوع وجوب الصلاة ، وأما الأمر بالصلاة فقط فلا يرفع موضوع وجوب

الإزالة ، فيوجد هنا توارد من الجانبين ، فهذا مقيَّد بعدم وجوب الآخر ، وذاك مقيَّد بعدم وجوب الأول وامتثاله ، ولكن أحدهما يؤثر في الآخر ، والثاني لوحده لا يؤثر في الأول ، فالذي يؤثر هو الذي قيوده أكثر أي وجوب الإزالة ، فوجوب الإزالة لوحده يرفع موضوع وجوب الصلاة لأن وجوب الصلاة كان مقيَّدا بعدم الأمر بالإزالة ، ويوجد أمر بالإزالة فيرفع موضوع وجوب الصلاة ، وأما موضوع وجوب الإزالة فلا يرتفع بالأمر بالصلاة لوحده بل يرتفع بالأمر بالصلاة وامتثال هذا الأمر ، وتقول : " أول ما أدخل المسجد أدخل في الصلاة " ؛ حتى يوجد الامتثال فيرتفع موضوع وجوب الإزالة ، نقول بأن هذا محال لأنه أول ما دخلت المسجد يقول لك الشارع : " أزل النجاسة عن المسجد " ، وبمجرد أن يقول لك ذلك ينتفي موضوع وجوب الصلاة والامتثال فرع وجود الأمر ، والأمر بالصلاة منتفي في رتبة سابقة على الامتثال ، ولا يمكن أن يوجد الأمر بواسطة الامتثال فيكون الأمر فرع الامتثال فيلزم الدور ، والدور محال .

إذن :

بمجرّد دخول المسجد يتوجه إليه الأمر الإزالة ، وإذا توجه الأمر بالإزالة يرتفع موضوع وجوب الصلاة ، وإذا لا يوجد أمر بالصلاة فلا يمكن الامتثال لأن الامتثال فرع وجود الأمر ، ويستحيل أن يوجد أمر بالصلاة لأن الأمر بالإزالة وارد على وجوب الصلاة ، والأمر بالصلاة لا يمكن أن يكون واردا على وجوب الإزالة لأن الوارد هو الأمر بالصلاة وامتثال هذا الأمر ، وإذا قلت صحيح لا يوجد أمر بالصلاة ولكن أمتثل حتى يتحق الأمر والامتثال ، فنقول هذا لا يمكن لأن الامتثال فرع وجود الأمر ، وإذا كان وجود الأمر مترتِّبا على الامتثال فإنه يلزم الدور ، والدور محال .

التطبيق على الكتاب :

مثال القسم الثاني : التوارد من الجانبين معقول ويكون أحد الورودين هو المحكَّم دون الآخر :

ومثال (القسم) الثاني : أن يكون الحكم في أحد الدليلين مقيَّدا بعدم ثبوت حكم على الخلاف (، فوجوب الصلاة مقيَّد بعدم وجوب الإزالة) ، وأما الحكم الثاني (– وهو وجوب الإزالة –) فهو مقيَّد بعدم امتثال حكم مخالف (، فوجوب الإزالة مقيَّد بعدم الأمر بالصلاة وعدم امتثال هذا الأمر) ، ففي مثل ذلك يكون دليل الحكم الثاني (– وهو وجوب الإزالة –)

تامّا ومدلوله فعليا ، وبذلك يرتفع موضوع دليل الحكم الأول (- وهو وجوب الصلاة لأن الدليل الثاني يكون واردا على الدليل الأول ، فدليل وجوب الإزالة يكون واردا على دليل وجوب الصلاة -) ، وأما دليل الحكم الأول (- وهو وجوب الصلاة -) فيستحيل أن ينطبق مدلوله على المورد (- فلا يكون رافعا لموضوع وجوب الإزالة ولا يكون وارد عليه) لأنه (أوّلا) إن أريد به (- أي بدليل الحكم الأول -) إثبات مفاده (- أي مفاد الدليل الأول وكونه واردا على الدليل الثاني -) حتى في غير حال امتثاله (- كعدم امتثال وجوب الصلاة -) فهو مستحيل لأن غير حال امتثاله (- أي قبل امتثال وجوب الصلاة -) هو حال فعلية الحكم الثاني (- أي وجوب الإزالة -) التي لا يبقى معها (- أي مع فعلية الحكم الثاني -) موضوع للحكم الأول (، فقبل امتثال وجوب الصلاة يكون وجوب الإزالة فعليا ، ومع كون وجوب الإزالة فعليا لا يبقى موضوع وجوب الصلاة ، ومع عدم وجود موضوع وجوب الصلاة لا تكون الصلاة واجبة ، ومع عدم الأمر بالصلاة لا معنى لامتثاله) ، و(ثانيا) إن أريد به (- أي بدليل الحكم الأول -) إثبات مفاده (- أي مفاد دليل الحكم الأول وكونه واردا على الدليل الثاني -) في حال امتثاله خاصة (- أي نوجد الأمر بالصلاة من خلال امتثاله -) فهو مستحيل أيضا لامتناع اختصاص حكم بفرض امتثاله كما هو واضح (- أي يستحيل إيجاد الأمر من خلال امتثاله لأن الامتثال فرع وجود الأمر ، وإذا كان الأمر يترتب على امتثاله فيلزم الدور -) .

التوضيح :

مثال القسم الثالث : التوارد من الجانبين غير معقول ويؤدي إلى وقوع التعارض بين الدليلين :

أن يكون الحكم في كلٍّ من الدليلين مقيَّدا بعدم حكم فعلي على الخلاف ، وهنا لا يوجد " في نفسه " لأن معنى " في نفسه " أن عدم الحكم الثاني ليس معلولا لفعلية الحكم الأول بنحو لو ارتفع الحكم الأول فيكون الحكم الثاني فعليا ، وفي القسم الأول حتى لو عُدِمَ الحكم الأول فالحكم الثاني غير فعلي لأن عدم الحكم الأول معلول لعدم تشريع الشارع له سواء وُجِدَ وجوب الصلاة أم لم يوجد ، ولكن هنا عدم فعلية وجوب الإزالة معلول لفعلية وجوب الصلاة بنحو لو لم يكن وجوب الصلاة فعليا لكان وجوب الإزالة فعليا ، وإذا كان كذلك فيلزم توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر ، وهو محال .

التطبيق على الكتاب :

مثال القسم الثالث : التوارد من الجانبين غير معقول ويؤدي إلى وقوع التعارض بين الدليلين :

ومثال (القسم) الثالث : أن يكون الحكم في كل من الدليلين مقيَّدا بعدم حكم فعلي على الخلاف ، ففي مثل ذلك يكون كل منهما صالحا لرفع موضوع الآخر لو بدأنا به (، فلو بدأنا بالإزالة فيرفع فعلية وجوب الصلاة ، ولو بدأنا بالصلاة فيرفع فعلية وجوب الإزالة ، ولو لم نبدأ بالإزالة فوجوب الصلاة فعلي ، ولو لم نبدأ بالصلاة فوجوب الإزالة فعلي ، وهذا بخلاف القسم الأول فإذا لم يوجد وجوب الصلاة فهو عدم في نفسه لأنه لم يُشَرَّعْ من قِبَلِ الشارع لا أنه عدم بسبب فعلية الحكم الآخر ، فهو ليس بفعلي حتى لو عدم الحكم الآخر ، ولكن هنا يكون فعليا لو عدم الآخر) ، ولما كان من المستحيل توقف كل منهما على عدم الآخر (- لاستحالة توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر -) يقع التعارض بين الدليلين على الرغم من ورود كل منهما على الآخر ، ويشملهما أحكام التعارض (، فكلا الدليلين لا يمكن أن يوجدا لأن فعلية كل منهما متوقفة على عدم الآخر ، فلا يمكن أن يوجدا معا ، وكلاهما لا يُعْدَمانِ معا لأنه إذا عدم أحدهما فيكون الآخر فعليا ، فلا بد أن يكون أحدهما فعليا ، وحيث لا نعلم أيهما الفعلي فنرجع إلى دليل الحجية لنعرف حكم المتعارضين ، هل يقول بالتساقط أو التخيير أو شيء آخر ، فيوجد مورد من موارد التوارد يدخل في باب التعارض ، وهو التوارد من الجانبين إذا كان مستحيلا ، وهو هذا القسم الثالث) .

وسنتكلم فيما يأتي عن أحكام التعارض (مطلقا) ضمن عدة بحوث (: التعارض المستقر ، والتعارض غير المستقر) .

محتويات الكتاب

تطبيقات ٧
١-استصحاب الحكم المعلق ٧
٢-استصحاب عدم النسخ ٤٨
٣-استصحاب الكلي ٦٧
٤-الاستصحاب في الموضوعات المركبة ١٢٥
شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ١٧٣
الخاتمة في تعارض الأدلة ١٩٠
تمهيد ١٩١
ما هو التعارض المصطلح ؟ ٢٠٦
الورود والتعارض ٢١٦